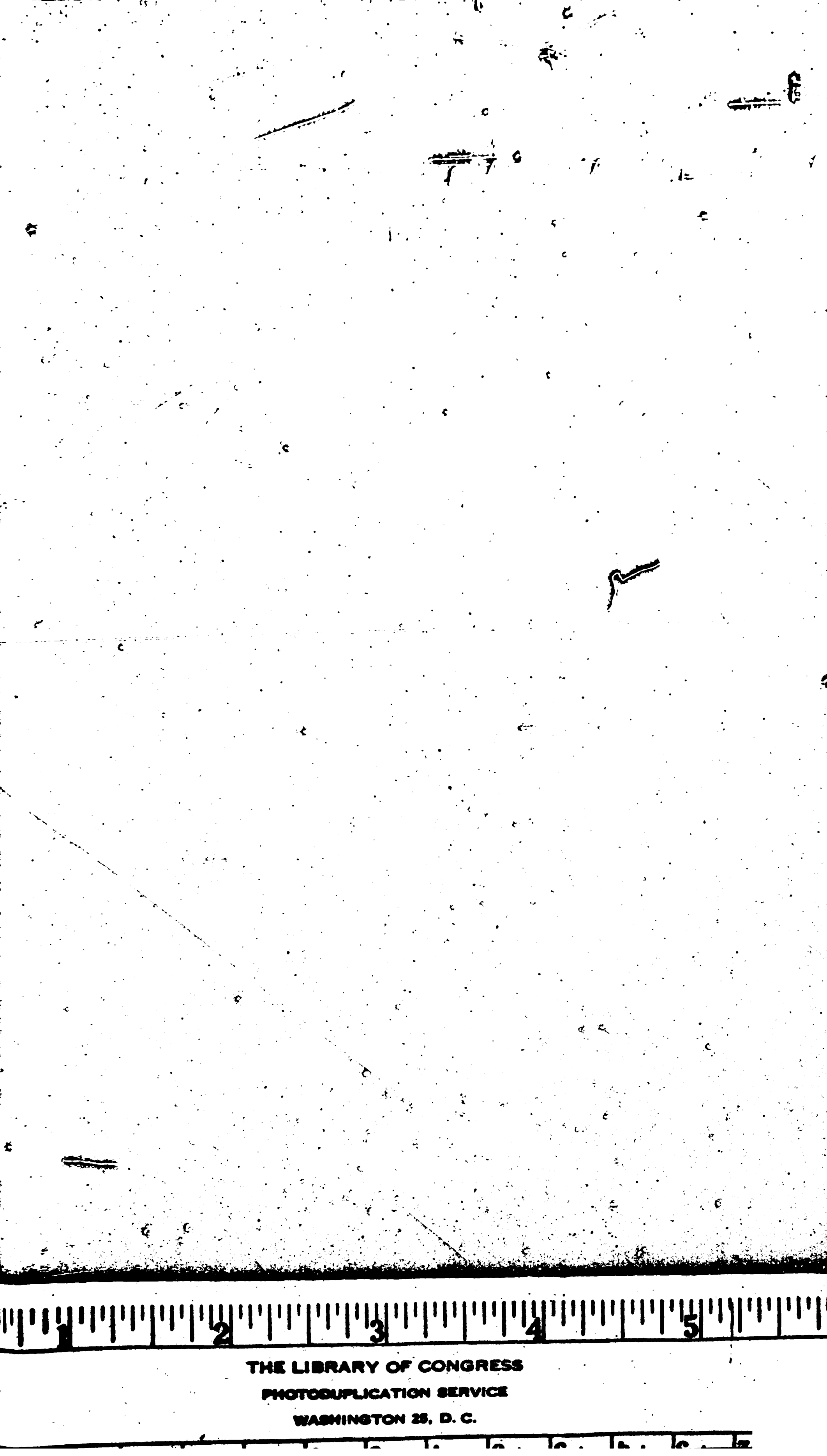
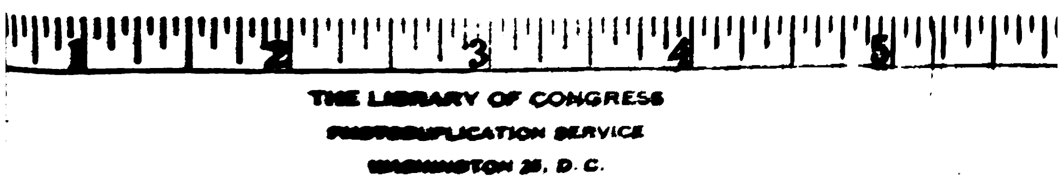

THE LIBRARY OF CONGRESS
PHOTODUPLICATION SERVICE
WASHINGTON 25, D. C.



Евгеній Бобровъ,
профессоръ философіи.

ЭТИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ

ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО

И ФИЛОСОФСКАЯ ИХЪ КРИТИКА.

ЮРЬЕВЪ (ДЕРПТЪ).
ПЕЧАТНЯ К. МАТИСЕНА.
1897.

Оттискъ изъ „Ученыхъ Записокъ Имп. Юрьевскаго Университета“
1897 г., № 1.

Посвящается

профессору, доктору философіи

АПОЛЛОНУ ИВАНОВИЧУ

СМИРНОВУ.

мы держимся тѣхъ же основныхъ философскихъ воззрѣній и въ частности вполнѣ раздѣляемъ взгляды А. А. Козлова на философствованіе графа Толстого, а ниже будемъ имѣть случай пользоваться ими, какъ критеріями, то мы позволяемъ себѣ сейчасъ же привести основные результаты критики А. А. Козлова и вкратцѣ изложимъ сдѣланную послѣднимъ общую характеристику философіи графа Толстого.

I.

Критическая характеристика А. А Козлова.

А. А. Козловъ находитъ, что система, которую графъ Толстой называетъ свою религіей, не есть религія, ибо въ ней недостаетъ нѣкоторыхъ элементовъ, входящихъ въ религію, а нѣкоторые входящіе элементы являются не въ надлежащей формѣ. Недостаетъ условія для религіозной вѣры, именно метафизическаго ученія объ основѣ и причинѣ вещей, а также условій для развитія религіозныхъ чувствъ. Не въ надлежащей формѣ и на слабомъ основаніи поставлены условія для удовлетворенія эгоистическихъ влеченій. Съ одной стороны, повидимому, идеалъ этой религіи вполнѣ эвдемонистическій — счастіе, и притомъ, земное, знакомое, а съ другой, — заповѣди имѣютъ такой характеръ, что не допускаютъ въ настоящей жизни удовлетворенія самыхъ естественныхъ влеченій къ самосохраненію; отрицая всѣ формы настоящаго общежитія, онѣ дѣлаютъ въ то же время обѣтованное, будущее земное счастье непредставимымъ и крайне сомнительнымъ.

Какъ система нравственныхъ заповѣдей, ученіе графа Л. Н. Толстого вполнѣ несостоятельно, ибо не даетъ никакихъ логическихъ основаній для обязательности ихъ выполненія. Сопоставленіе идеала земного счастья съ буддійскою моралью представляетъ чрезвычайно оригинальное по странности умственное явленіе, свидѣтельствующее о высокой степени произвола, до котораго можетъ дойти подъ

вліяніемъ субъективныхъ мотивовъ сильный умъ, не привыкшій къ дисциплинѣ методическаго и систематическаго, философскаго мышленія. По своему существу эта доктрина всего скорѣе составляетъ одну изъ разновидностей соціальныхъ утопическихъ теорій, совершенно безвредную по ея мирному характеру; никакого реально-историческаго значенія она имѣть не можетъ, ибо ея серьезное приложеніе въ жизни со стороны экстравагантныхъ мечтателей (да и то на время) повело бы лишь къ усиленію произвола и неправды въ общественныхъ отношеніяхъ. Большинство ея послѣдователей, въ силу естественнаго эгоизма и логики, стали бы въ противорѣчіе съ духомъ системы и, отбросивъ, какъ ненужный балластъ, всю буддійскую мораль, вступили бы на путь активнаго сопротивленія злу.

Переходя къ спеціальной характеристикѣ философско-этической стороны доктрины гр. Толстого, А. А. Козловъ замѣчаетъ, что она не имѣетъ никакихъ признаковъ систематическаго философскаго ученія, что̀ однако не мѣшаетъ ей заключать въ себѣ отрывочные, другъ съ другомъ не связанные и противорѣчивые элементы изъ разныхъ философскихъ доктринъ, какъ-то: раціональнаго деисма, антропологисма, позитивисма, эволюціонисма и т. д. Вслѣдствіе неопредѣленности и произвола въ построеніи ученія нельзя съ точностью подвести ея направленіе и методы подъ какіе-нибудь установившіеся въ исторіи философіи типы; это можно сдѣлать развѣ только приблизительно.

Гносеологія. По всѣмъ сторонамъ философіи гр. Толстого ярко проходитъ принципъ *дуализма*. Особенно приложимо это названіе къ его *теоріи познанія*. Хотя понятіе познанія у гр. Толстого и не выработано, но онъ несомнѣнно различаетъ два рода его, соотвѣтственно двумъ источникамъ познанія. Одинъ источникъ — внутренній, или наше непосредственное сознаніе, другой — внѣшній. Но опредѣлить отношеніе этихъ родовъ познанія другъ къ другу и объяснить ихъ возможность изъ природы по-

знающаго субъекта и познаваемаго объекта гр. Толстой и не попытался: онъ характеризуетъ лишь ихъ важность и значеніе для потребностей человѣка. Внутреннее, или раціональное познаніе несравненно важнѣе внѣшняго по точности и достовѣрности касательно природы и судьбы человѣка. Въ разрѣзъ съ этимъ графъ Толстой считаетъ достовѣрнымъ положеніе о реальности и субстанціальности вещества и о его подчиненіи закону разума. Итакъ, втихомолку допущены равныя права за обоими познаніями, т. е. въ теоріи познанія оказывается дуализмъ. Несмотря на первоначальное увѣреніе о преимущественной истинности внутренняго познанія, что́ звучитъ въ духѣ критической философіи, гр. Толстой, видя въ матеріи не явленіе сознанія, а реальное бытіе, впадаетъ въ *докритическій догматизмъ*. Признаніе реальности матеріи влечетъ за собою и признаніе реальности пространства и времени, которымъ подлежитъ весь матеріальный міръ и тѣлесная жизнь человѣка. Дуализмъ гносеологическій отражается въ его ученіи о двоякой жизни: истинной, или разумной — внѣ пространства и времени, и ложной, или матеріальной, протекающей въ этихъ формахъ.

Метафизику гр. Толстого можно подвести подъ рубрику *идеализма* или *интеллектуализма*, гипостазирующаго общности и игнорирующаго индивидуальное, которое у Толстого не есть нѣчто неизмѣнное, а существуетъ лишь временно и уничтожается со смертью. Всѣ реальныя начала гр. Толстого можно свести къ двумъ; веществу и разуму, такъ что всѣ существа оказываются только соединеніемъ вещества и разума; промежуточный (живой) міръ между веществомъ и разумомъ какбы не представляетъ субстанцій въ строгомъ смыслѣ слова, ибо онъ, какъ ни продолжительно его возобновленіе въ породѣ, всетаки не вѣченъ и подлежитъ возможности уничтоженія. Жизнь растеній и животныхъ есть движеніе вещества по его механическимъ законамъ, подчиненное цѣлямъ правительствующаго разума. Метафизика.

Этика. По своей *этикѣ* система гр. Толстого должна получить названіе *аскетическаго* и *квіетическаго эвдемонисма* или *гедонисма*, такъ какъ основной принципъ ея — наслажденіе, счастіе. Аскетисмъ, какъ показываетъ исторія философіи, не противорѣчитъ признанію счастья цѣлью жизни и можетъ быть сочтенъ за средство къ тому. Ложное понятіе матеріи приводитъ къ неправильному воззрѣнію на происхожденіе и сущность зла. Матерія, какъ самостоятельное начало, дѣйствующее безъ цѣлей, въ дуалисмѣ является источникомъ всякаго зла и заражаетъ весь психическій міръ человѣка, насколько онъ доступенъ ея вліянію; отсюда — отрицательное отношеніе дуалистической этики къ чувственности, а поскольку она, какъ элементъ сознанія, связана съ прочими элементами, — и къ цѣлому составу нашего сознанія и жизни. Вотъ почему Толстой засуживаетъ почти всю область науки, искусства, техники, промышленности, культуры вообще, и всѣ сферы государственной и общественной жизни. Идеалы Толстого ведутъ къ представленіямъ о жизни первобытныхъ дикарей (вродѣ теоріи Руссо). Такая этика иллюзорна, ибо разъ матерія вѣчна и всегда будетъ входить въ человѣка въ видѣ животной личности, — всегда будутъ налицо и ея злые плоды. Значитъ, нѣтъ надежды, чтобы міръ сталъ инымъ. Нѣтъ и „плюса“ или увеличенія любви, — не имѣется реальныхъ элементовъ, въ коихъ онъ могъ бы сохраняться: вѣдь личность, по Толстому, при смерти человѣческаго индивида уничтожается безъ остатка со всѣмъ рядомъ временныхъ сознаній, составляющихъ будто бы его „я“, а составные элементы человѣка — разумъ и вещество — вѣчно тожественны и неизмѣнны. Пресловутое увеличеніе любви есть миѳъ, вызванный у графа Толстого жаждою наслажденій „здѣсь“ и „теперь“. Историческій прогрессъ, состоящій, впрочемъ, не въ увеличеніи любви, а въ постоянномъ смягченіи формъ общественной жизни, не свидѣтельствуетъ въ пользу Толстого, ибо прогрессъ,

проистекая преимущественно отъ развитія и распространенія культуры, совершенно необъяснимъ съ точки зрѣнія гр. Толстого, и приводитъ совсѣмъ къ иному міровоззрѣнію, а именно къ метафизическому *критическому индивидуализму*.

Итакъ, никакого объективнаго, ни научно-теоретическаго, ни жизненно-практическаго значенія система графа Толстого не имѣетъ: она есть сплошь созданіе его субъективно-индивидуальныхъ потребностей и способностей и общихъ вліяній на него эпохи и общественныхъ слоевъ, среди которыхъ онъ жилъ и дѣйствовалъ.

Таково строгое, хотя и справедливое сужденіе А. А. Козлова. Послѣдній въ своемъ разборѣ ученія гр. Толстого опирался главнымъ образомъ на два большихъ его сочиненія „О религіи" и „О жизни". Между тѣмъ въ 1894 году Л. Н. Толстой напечаталъ еще небольшое сочиненіе, часть котораго вышла и на русскомъ языкѣ подъ заглавіемъ — „Противорѣчія эмпирической нравственности" — (вышло и въ 2-хъ нѣмецкихъ переводахъ подъ заглавіемъ: 1) Widersprüche der empirischen Moral. Berlin, bei Hugo Steinitz и 2) Religion und Moral. Berlin, bei Dümmler) въ журналѣ „Сѣверный Вѣстникъ" (янв.); по поводу предложенныхъ въ циркулярѣ редакціи журнала Ethische Cultur (гдѣ предварительно и появилась статья) вопросовъ: 1) что онъ понимаетъ подъ словомъ: „религія"? и 2) „считаетъ ли онъ возможною нравственность, независимую отъ религіи, какъ онъ послѣднюю понимаетъ?" Левъ Николаевичъ попытался въ этомъ трактатѣ дать опредѣленія обоихъ указанныхъ понятій, религіи и нравственности, равно и обосновку нравственности религіею. Попытки эти крайне интересны; здѣсь гр. Толстой, окончательно резюмируя свои этическія воззрѣнія, излагаетъ ихъ безъ обыкновенной расплывчивости, по возможности кратко, сжато и непривычно для

него точно и философски-опредѣленно. По формѣ названный трактатъ несомнѣнно наиболѣе изящный и строгій изо всѣхъ философскихъ произведеній гр. Толстого. Мнѣ показалось нелишнимъ подвергнуть критическому разбору этотъ трактатъ, не разсмотрѣнный въ сочиненіи почтеннаго моего единомышленника и сдѣлать къ его прекрасной книгѣ нѣкотораго рода дополненіе, оставляя за собою то же самое общее философское основаніе и придерживаясь тѣхъ же руководящихъ взглядовъ. Страницы приводятся по авторизованному нѣмецкому переводу Софьи (Behr) Бэръ *(Religion und Moral)*, оттиску изъ журнала *„Ethische Cultur“*; тексты, гдѣ возможно, дословно цитируются по тѣмъ частямъ русскаго подлинника, которыя появились въ сильно урѣзанномъ видѣ въ январской книжкѣ „Сѣвернаго Вѣстника“ за 1895 годъ. Методъ критики избранъ мною, такъ сказать, *имманентный*, т. е. — подобно тому, какъ и самъ Л. Н. Толстой разыскиваетъ „противорѣчія эмпирической нравственности“, я стараюсь вскрыть основныя философскія противорѣчія, кроющіяся въ излагаемыхъ воззрѣніяхъ гр. Толстого и показать тѣ неправильности, кои изъ нихъ логически-послѣдовательно вытекаютъ. Такъ какъ статья гр. Толстого, быть можетъ, не у всѣхъ свѣжа въ памяти, и притомъ русскимъ читателямъ извѣстна не вполнѣ, то я позволяю себѣ предпослать разбору подробное изложеніе содержанія и нѣсколько наиболѣе характерныхъ выдержекъ изъ нея. Кромѣ того, такъ какъ, по моему мнѣнію, при всякой критикѣ необходимо, чтобы читатель ясно представлялъ себѣ отправную точку и общее міросозерцаніе самого критика, то данъ мною и легкій прелиминарный очеркъ того философскаго направленія *(„критическій индивидуализмъ“)*, представителемъ котораго я являюсь. Наконецъ, „приложеніе“ представляетъ скромную и предварительную попытку установить нѣсколько типовъ этическаго міропониманія и міроцѣнки.

II.

Изложеніе сочиненія графа Л. Н. Толстого.

Три различныхъ значенія слова „религія“.

Слову „религія“, говоритъ графъ Толстой, придаются обыкновенно три разныхъ значенія. Первое пониманіе разсматриваетъ религію, какъ одно опредѣленное истинное откровеніе, данное Богомъ людямъ, и какъ богопочитаніе, изъ этого откровенія проистекающее. Второе значеніе — то, будто религія есть собраніе суевѣрныхъ положеній и соотвѣтственное богопочитаніе. Третье — то, что религія есть кодексъ положеній и законовъ, придуманныхъ умными людьми и необходимыхъ либо какъ утѣшеніе, либо какъ узда на страсти народныхъ массъ, либо, наконецъ, какъ средство управлять этими массами. Сообразно означеннымъ тремъ пониманіямъ, религія, по мнѣнію однихъ, заслуживаетъ всяческаго распространенія, по другимъ — всяческаго искорененія, по третьимъ — религія нужна только для грубаго народа и безполезна для образованныхъ. Но во всѣхъ трехъ опредѣленіяхъ указывается не самая сущность религіи, а только вѣра людей въ то, чтó *они считаютъ* религіею (стр. 7). Но что такое вѣра, откуда она возникаетъ, и почему люди вѣрятъ въ то, во что они вѣрятъ?

Происхожденіе религіи.

Большинство людей современной культурной толпы полагаетъ, что сущность всякой религіи состоитъ въ олицетвореніи и обоготвореніи непонятныхъ явленій природы, нагонявшихъ страхъ. Если ранѣе никто

изъ передовыхъ людей (отвергавшихъ одно какое-либо исповѣданіе: протестанство или католичество) не рѣшался отказывать религіи въ томъ, что она есть необходимое условіе жизни всякаго человѣка, то въ наше время толпа, всегда охотно и быстро принимающая самыя низменныя представленія, увлекшись легкомысленнымъ и поверхностнымъ ученіемъ Огюста Конта, рѣшила, что религія есть только извѣстная, давно уже пережитая фаза развитія человѣчества; послѣднее уже продѣлало два періода, религіозный и метафизическій, а теперь вступило въ третій высшій — научный.

Помимо того, что признаніе невидимыхъ сверхестественныхъ существъ происходило не всегда отъ страха, это утвержденіе ничего не отвѣчаетъ на главный вопросъ: откуда взялось въ людяхъ самое представленіе о невидимыхъ существахъ? Кромѣ того, всякій человѣкъ, когда-либо испытавшій религіозное чувство, по своему личному опыту знаетъ, что чувство это всегда вызывается не внѣшними явленіями, а внутреннимъ сознаніемъ своего ничтожества, одиночества и грѣховности (стр. 10). Религія есть нѣчто совершенно независящее ни отъ страха, ни отъ степени образованія человѣка; она не можетъ уничтожиться никакимъ развитіемъ просвѣщенія. Всякій человѣкъ, проснувшись къ разумному сознанію, не можетъ не замѣтить того, что все вокругъ него живетъ, возобновляясь, не умирая (?!), а одинъ (!) онъ только, сознавая себя отдѣльнымъ (?) отъ міра существомъ, приговоренъ къ смерти, къ исчезновенію въ безконечномъ пространствѣ и безконечномъ времени, къ мучительному сознанію отвѣтственности, т. е. что онъ могъ бы поступать лучше (стр. 11). Понявъ это, всякій разумный человѣкъ не можетъ не спросить себя: для чего это его мгновенное, неопредѣленное и колеблющееся состояніе среди этого вѣчнаго, твердо опредѣленнаго міра?

Сущность религіи.

Сущность всякой религіи и состоитъ въ отвѣтѣ на вопросъ: зачѣмъ я живу, и какое

мое отношеніе къ окружающему меня безконечному міру (стр. 11). Вся метафизика религіи и космогонія суть только сопутствующіе религіи признаки. Всякое религіозное ученіе есть выраженіе основателемъ религіи того отношенія, въ какомъ онъ признаётъ себя, какъ человѣка, а вслѣдствіе того и всѣхъ другихъ людей къ міру, или началу и первопричинѣ его.

Три (два) типа религій.

Выраженія этихъ отношеній очень многообразны, соотвѣтственно географическимъ и историческимъ условіямъ жизни основателя религіи и усваивающаго ее народа; кромѣ того, послѣдователи уродуютъ доктрины учителя; но основныхъ отношеній къ міру или началу его есть только три (стр. 12): 1) первобытное личное, 2) языческое общественное и 3) христіанское или божеское, а строго говоря даже и два: личное, признающее смыслъ жизни въ служеніи личности (себѣ или другимъ) и христіанское, проповѣдующее служеніе Богу.

Всѣ языческія культуры, равно и буддисмъ, лаозисмъ, магометанство, обоготвореніе такихъ же, какъ человѣкъ, наслаждающихся существъ, всѣ жертвоприношенія и моленія о дарованіи благъ земныхъ вытекаютъ изъ *перваго* отношенія къ жизни (цѣль жизни — личное благо).

Второе (языческое) отношеніе человѣка къ міру, общественное, признаётъ значеніе жизни въ благѣ извѣстной совокупности личностей: семьи, рода, народа, даже человѣчества (религія позитивистовъ); отсюда проистекаютъ религіи патріархальныя и общественныя, китайская, японская, еврейская, римская государственная и т. п. *Третье* отношеніе, христіанское, въ которое теперь вступаетъ человѣчество, состоитъ въ томъ, что значеніе жизни признается въ служеніи произведшей человѣка и весь міръ Волѣ для достиженія цѣлей не своихъ, а цѣли этой Воли. Религіозное ученіе, проистекающее отсюда, было въ зачаткѣ у пиѳагорейцевъ, терапевтовъ, іессеевъ, египтянъ, персовъ, браминовъ, буддистовъ, а послѣднее свое выраженіе полу-

чило въ христіанствѣ (стр. 14). Въ наше время оно представляется унитаріями, универсалистами, квекерами, сербскими назореями, русскими духоборцами и различными раціоналистическими сектами.

Обязательность религіи.

Всякій человѣкъ, какъ разумное и размышляющее о себѣ существо, неизбѣжно признаётъ одно изъ этихъ трехъ отношеній къ міру и, хочетъ или не хочетъ того, принадлежитъ къ одной изъ трехъ основныхъ религій, между которыми распредѣляется весь родъ человѣческій.

Люди культурной толпы христіанскаго міра очень часто, не признавая религіи христіанской, той единственной религіи, которая свойственна нашему времени, держатся низшей — или общественной, или первобытной языческой религіи; сами не сознавая того, они всетаки, вопреки своимъ увѣреніямъ, не обходятся безъ религіи. Человѣкъ безъ религіи, т. е. безъ какого-либо отношенія къ міру, такъ же невозможенъ, какъ человѣкъ безъ сердца (стр. 15). Онъ можетъ не знать, что у него есть религія, какъ можетъ человѣкъ не знать того, что у него есть сердце, но какъ безъ религіи, такъ и безъ сердца человѣкъ не можетъ существовать. Религія есть то отношеніе, въ которомъ признаётъ себя человѣкъ къ окружающему его безконечному міру или началу и первопричинѣ его, и разумный человѣкъ не можетъ не находиться въ какомъ-нибудь отношеніи къ нему (стр. 16).

Непригодность науки и философіи для установки религіознаго отношенія.

Предположеніе о томъ, будто наука вообще, включая въ нее и философію, можетъ установить отношеніе человѣка къ міру, совершенно ошибочно и служитъ главною причиной той путаницы понятій о религіи, наукѣ и нравственности, которыя существуютъ въ культурныхъ слояхъ нашего общества.

Наука, включая въ нее философію, не можетъ установить отношенія человѣка къ безконечному міру или началу его уже по одному тому, что прежде чѣмъ могла возни-

кнуть какая-нибудь философія или какая-нибудь наука, должно было уже существовать то, безъ чего невозможна никакая дѣятельность мысли или какое-либо, то или другое отношеніе человѣка къ міру (стр. 16).

Какъ не можетъ человѣкъ посредствомъ какого бы то ни было движенія найти то направленіе, по которому ему нужно двигаться, а всякое движеніе неизбѣжно совершается по какому-нибудь направленію, такъ точно невозможно посредствомъ умственной работы философіи или науки найти то направленіе, въ которомъ должна быть совершена эта работа: всякая умственная работа неизбѣжно совершается по какому-нибудь уже данному ей направленію. И такое направленіе для всякой умственной работы указываетъ всегда религія.

Зависимость философіи и науки отъ религіи.

Всѣ извѣстныя намъ философіи, начиная отъ Платона до Шопенгауера, всегда неизбѣжно слѣдовали направленію, даваемому имъ религіею.

Философія Платона и его послѣдователей была философіей языческою, изслѣдовавшей средства къ достиженію наивысшаго блага, какъ индивида, такъ и совокупности личностей въ государствѣ. Средневѣковая философія, вытекая изъ того же языческаго пониманія жизни, изслѣдовала способы спасенія личности, т. е. пріобрѣтенія наибольшаго блага личности въ будущей жизни и только въ своихъ теократическихъ попыткахъ трактовала объ устройствѣ обществъ (стр. 17).

Новѣйшая философія, какъ Гегеля, такъ и Канта, имѣетъ въ своей основѣ общественное религіозное пониманіе жизни. Философія пессимисма Шопенгауера и Гартмана, хотѣвшая освободиться отъ еврейскаго міросозерцанія, невольно подпала религіознымъ основамъ буддисма. Философія всегда была и будетъ только изслѣдованіемъ того, что̀ вытекаетъ изъ отношенія человѣка къ міру, установленнаго религіею, такъ какъ до установленія этого отношенія нѣтъ матеріала для философскаго изслѣдованія.

Точно такъ же и наука положительная въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Такая наука всегда была и будетъ только изслѣдованіемъ и изученіемъ всѣхъ тѣхъ предметовъ и явленій, которые представляются подлежащими изслѣдованію вслѣдствіе извѣстнаго установленнаго религіей отношенія человѣка къ міру.

Наука всегда была и будетъ не изученіемъ *всего* (стр. 17), какъ это наивно думаютъ теперь люди науки (это и невозможно, такъ какъ предметовъ, подлежащихъ изслѣдованію, безчисленное количество), а только того, что̀ религія въ правильномъ порядкѣ и по степени ихъ важности выдвигаетъ изо всего безчисленнаго количества предметовъ, явленій и условій, подлежащихъ изслѣдованію. И потому наука не одна, а есть столько же наукъ, сколько есть ступеней развитія религіи (стр. 18). Каждая религія отбираетъ извѣстный кругъ предметовъ, подлежащихъ изученію, и потому наука каждаго отдѣльнаго времени и народа неизбѣжно носитъ на себѣ характеръ той религіи, съ точки зрѣнія которой она разсматриваетъ предметъ.

Такъ языческая наука, возстановленная во времена Возрожденія, процвѣтающая и теперь въ нашемъ обществѣ, всегда была и продолжаетъ быть только изслѣдованіемъ всѣхъ тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ получаетъ наибольшое благо, и всѣхъ тѣхъ явленій міра, которыя могутъ доставить его. Браминская и буддійская философская наука всегда была только изслѣдованіемъ тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ избавляется отъ удручающихъ его страданій. Еврейская наука (Талмудъ) всегда была только изученіемъ и разъясненіемъ тѣхъ условій, которыя должны быть соблюдены человѣкомъ для того, чтобы исполнить его договоръ съ Богомъ и удержать избранный народъ на высотѣ его призванія. Наука истинно-христіанская, та, которая только зарождается, есть изслѣдованіе тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ можетъ познать требованія высшей Воли, пославшей его, и приложить ихъ къ жизни (стр. 18).

Ни философія, ни наука не могутъ установить отношенія человѣка къ міру, потому что отношеніе это должно быть установлено прежде, чѣмъ можетъ начаться какая-либо философія или наука. Онѣ не могутъ сдѣлать этого еще и потому, что наука, включая въ нее и философію, изслѣдуетъ явленія разсудочно и независимо отъ положенія изслѣдующаго и отъ чувствъ, испытываемыхъ имъ. Отношеніе же человѣка къ міру опредѣляется не однимъ разсудкомъ, но и чувствомъ, всей совокупностью духовныхъ силъ человѣка (стр. 19). Никакія физическія теоріи не уяснятъ человѣку его мѣста въ мірѣ. Такое мѣсто и, слѣдовательно, отношеніе къ міру указываетъ ему только религія.

Незамѣнимость религіи.

Для пониманія данныхъ философіи и науки нужны подготовка и изученіе; для религіознаго пониманія этого не нужно: оно дано всякому, хотя бы самому ограниченному и невѣжественному человѣку (стр. 19).

Первоначальность и общедоступность религіознаго пониманія.

Для того, чтобы человѣку познать свое отношеніе къ окружающему его міру или началу его, ему не нужно ни философскихъ, ни научныхъ знаній — часто даже препятствующихъ этому, — а нужны только хотя временное отреченіе отъ суеты міра, сознаніе своего матеріальнаго ничтожества и правдивость. Отъ этого-то мы и видимъ, что часто самые простые, неученые и необразованные люди вполнѣ ясно, сознательно и легко принимаютъ высшее христіанское жизнепониманіе, тогда какъ самые ученые и культурные люди продолжаютъ коснѣть въ самомъ грубомъ язычествѣ. Такъ русскій полуграмотный мужикъ-сектантъ безъ малѣйшаго усилія мысли признаётъ смыслъ жизни въ томъ же самомъ, въ чемъ его полагали величайшіе мудрецы міра, Эпиктеты, Марки-Авреліи, Сенеки: въ сознаніи себя орудіемъ воли Божіей, сыномъ Бога (стр. 20).

Сущность этого ненаучнаго и нефилософскаго, но рели-

гіознаго способа познанія неопредѣлима: вѣдь на религіозномъ познаніи зиждется всякое другое; оно предшествуетъ логически всякому иному познанію, а для него самого нѣтъ орудія опредѣленія. На богословскомъ языкѣ это познаніе называется откровеніемъ; впрочемъ послѣднему не слѣдуетъ придавать *мистическаго* значенія (стр. 21): оно состоитъ въ воспринятіи отдѣльнымъ человѣкомъ или людьми безконечнаго разума, постепенно открывающаго себя людямъ, и пріобрѣтается не изученіемъ или усиліями отдѣльнаго человѣка или людей. Спрашивать, почему только на нашей исторической памяти открылось людямъ жизнепониманіе христіанское, именно тому-то, тамъ-то и тогда-то и въ такой-то формѣ, все равно, что стараться отвѣтить на вопросъ, почему восходящее солнце освѣтило прежде именно тѣ, а не другіе предметы. Свойства же, дѣлающія однихъ людей болѣе другихъ способными воспринимать эту восходящую истину, суть не какія-либо особенныя активныя свойства ума, а напротивъ рѣдко совпадающія съ большимъ и любопытнымъ умомъ пассивныя свойства сердца, какъ мы это и видимъ на всѣхъ основателяхъ религій, никогда не отличавшихся ни философскими, ни научными знаніями (стр. 22).

Ненужность и вредность науки современной, несогласимой съ христіанствомъ.

По моему мнѣнію, замѣчаетъ графъ Толстой, главное заблужденіе, болѣе всего другого препятствующее истинному прогрессу нашего христіанскаго человѣчества, состоитъ именно въ томъ, что люди науки нашего времени, руководясь языческимъ міросозерцаніемъ, рѣшили, что христіанство есть пережитое уже людьми состояніе, а что, напротивъ, то языческое, общественное пониманіе жизни, котораго они держатся, и есть самое высшее пониманіе жизни. При этомъ они не понимаютъ истиннаго христіанства, составляющаго то высшее жизнепониманіе, къ которому движется все человѣчество. Главный источникъ этого недоразумѣнія состоитъ въ томъ, что люди науки, разойдясь

съ христіанствомъ и увидавъ несоотвѣтствіе съ нимъ своей науки, признали виноватой въ этомъ не свою науку, а христіанство. Изъ этого-то извращенія ролей и вытекаетъ то поразительное явленіе, что нѣтъ людей съ болѣе запутанными понятіями о сущности истиннаго значенія религіи, чѣмъ люди науки; еще болѣе поразительное явленіе то, что наука нашего времени въ жизни людей оказывается ни на что ненужною, а иногда производитъ даже вредныя послѣдствія (стр. 23).

Опредѣленіе нравственности.

Итакъ, если религія есть установленное человѣкомъ между собой и вѣчнымъ и безконечнымъ міромъ, или началомъ и первопричиной его извѣстное отношеніе, опредѣляющее смыслъ его жизни, то нравственность есть указаніе и разъясненіе той дѣятельности человѣка, которая сама собой вытекаетъ изъ того или другого отношенія человѣка къ міру. А такъ какъ основныхъ отношеній къ міру или началу его всего три, то нравственныхъ ученій существуетъ только три: нравственное ученіе первобытное, личное, нравственное ученіе языческое или общественное и нравственное ученіе христіанское, т. е. служеніе Богу или божеское (стр. 23).

Три формы нравственности.

1) нравственность личностная.

Изъ перваго отношенія человѣка къ міру вытекаютъ общія всѣмъ языческимъ религіямъ ученія о нравственности (а также ученіе эпикурейское, магометанское, ученіе свѣтской утилитарной нравственности, низшій буддисмъ и свѣтскій пессимисмъ), имѣющія въ своей основѣ стремленіе ко благу отдѣльной личности и указывающія средства пріобрѣтенія этого блага (или избавленіе отъ страданій) личности.

2) нравственность общественная.

Изъ второго языческаго отношенія человѣка къ міру, ставящаго цѣлью жизни благо извѣстной совокупности личностей, вытекаютъ нравственныя ученія, требующія отъ человѣка служенія означенной совокупности. Таковы нравственныя ученія древняго римскаго и греческаго міра, китайское, еврейское, церковно-государ-

ственная нравственность, приносящая личность въ жертву государству, нравственность большинства женщинъ, жертвующихъ собою ради семьи и дѣтей. И нынѣ большинство, только воображая себя христіанами, слѣдуютъ языческой нравственности и ставятъ ее идеаломъ воспитанія (стр. 25).

3) нравственность христіанская.

Изъ третьяго, христіанскаго отношенія къ міру, при которомъ человѣкъ признаётъ себя орудіемъ высшей Воли для исполненія Ея цѣлей, вытекаютъ и соотвѣтствующія нравственныя ученія (пиѳагорейское, стоическое, браминское, буддійское въ высшемъ проявленіи и христіанское въ его настоящемъ смыслѣ), уясняющія зависимость личности отъ высшей Воли и опредѣляющія требованія послѣдней. Христіанство требуетъ отреченія отъ личной воли и отъ блага не только личнаго, но и семейнаго для исполненія открытой намъ въ нашемъ сознаніи воли Того, Кто послалъ насъ въ жизнь. Изъ этого отношенія вытекаетъ дѣйствительная, нелицемѣрная нравственность человѣка, несмотря на то, что̀ онъ номинально исповѣдуетъ и чѣмъ хочетъ казаться. Тотъ же, кто видитъ смыслъ жизни во благѣ своей личности, не пожертвуетъ собою для семьи или Бога, или семьею и собою для Бога, а всѣмъ пожертвуетъ для себя и не можетъ поступать иначе, пока не измѣнитъ своего отношенія къ міру. И наоборотъ, сколько ни внушать человѣку, полагающему свое отношеніе къ міру въ исполненіи воли Пославшаго его, будто онъ долженъ соотвѣтственно съ требованіями личности или семьи (или народа etc.) совершать поступки, противные этой волѣ, сознаваемой имъ въ свойствахъ разума и любви, онъ всегда пожертвуетъ индивидуальностью, семействомъ, отечествомъ и человѣчествомъ, лишь бы не отступить отъ божественной воли (стр. 27).

Включенность нравственности въ религію.

Нравственность не можетъ быть независима отъ религіи, потому что она не только есть послѣдствіе религіи, т. е. того отношенія, въ которомъ человѣкъ признаётъ себя къ міру, но она включена уже

(impliquée) въ религіи (стр. 27). Всякая религія есть отвѣтъ на вопросъ: каковъ смыслъ моей жизни? И религіозный отвѣтъ включаетъ въ себя уже извѣстное нравственное требованіе, которое можетъ ставиться иногда послѣ объясненія смысла жизни, иногда прежде его. На вопросъ о смыслѣ жизни можно отвѣчать такъ: смыслъ жизни — во благѣ личности, и потому пользуйся всѣми благами, которыя доступны тебѣ, или смыслъ жизни — во благѣ извѣстной группы людей, и потому служи этой группѣ всѣми своими силами; или смыслъ жизни — въ исполненіи воли Пославшаго тебя, и потому всѣми силами стремись познать эту волю и исполнить ее.

Неудовлетворительность этики философской (нехристіанской) въ сравненіи съ христіанствомъ.

Нравственность заключается въ даваемомъ религіей объясненіи жизни и потому никакъ не можетъ быть отдѣлена отъ религіи. Истина эта особенно очевидна на попыткахъ философовъ нехристіанскихъ вывести ученіе о высшей нравственности изъ своей философіи. Философы эти видятъ, что нравственность христіанская необходима, что безъ нея нельзя жить; имъ и хочется какъ-нибудь представить дѣло въ такомъ видѣ, будто нравственность христіанская вытекаетъ изъ ихъ языческой или общественной философіи. И они пытаются сдѣлать это, но именно попытки эти очевиднѣе всего другого показываютъ не только независимость, но и полное противорѣчіе между христіанской нравственностью и языческою философіей.

Христіанская этика требуетъ отреченія отъ своей личности и отъ совокупности личностей для служенія Богу (стр. 28); языческая же философія изслѣдуетъ только средства пріобрѣтенія наибольшаго блага личности или совокупности ихъ, и потому противорѣчіе неизбѣжно. Чтобы скрыть это противорѣчіе есть только одно средство, — нагромождать отвлеченныя условныя понятія одно на другое. Такъ преимущественно и поступали философы со времени Возрожденія, и этому-то обстоятельству — невозможности при-

мирить требованія христіанской, признаваемой уже, впередъ данной нравственности съ философіей, исходящею изъ языческихъ основъ, — и нужно приписать эту страшную отвлеченность, неясность, *непонятность* новой философіи и ея отчужденность отъ жизни. За исключеніемъ Спинозы и геніальнаго Канта, прямо поставившаго свою этику независимо отъ своей метафизики, всѣ остальные философы очевидно придумываютъ искусственную связь между своею этикой и своей метафизикою.

Непримиримость христіанской этики съ языческою философіей.

Чувствуется, что христіанская этика есть нѣчто впередъ данное, стоящее совершенно твердо и независимо отъ философіи; философія только придумываетъ такія положенія, по которымъ данная этика не противорѣчила бы ей, а связывалась бы съ ней и какъ будто бы вытекала изъ нея. Но всѣ положенія эти кажутся оправдывающими христіанскую этику только до тѣхъ поръ, пока они разсматриваются отвлеченно — и не прилагаются къ вопросамъ практической жизни.

Недавно ставшій столь извѣстнымъ несчастный Ницше (стр. 29) особенно драгоцѣненъ обличеніемъ этого противорѣчія. Онъ неопровержимъ, когда онъ говоритъ, что всѣ правила нравственности, съ точки зрѣнія существующей нехристіанской философіи, суть только ложь и лицемѣріе. Никакія построенія философіи, исходящей изъ языческаго религіознаго міросозерцанія, не могутъ доказать человѣку, что ему выгоднѣе и разумнѣе жить не для своего желательнаго, понятнаго и возможнаго блага, и не для блага своей семьи, своего общества, а для чужого, нежелательнаго, непонятнаго блага, недостижимаго человѣческими ничтожными средствами.

Доказать это съ языческой философской точки зрѣнія невозможно. Чтобы доказать то, что люди всѣ равны, что человѣку лучше отдать свою жизнь на служеніе другимъ, чѣмъ заставить другихъ людей служить себѣ, попирая ихъ жизни, нужно иначе опредѣлить свое отношеніе къ міру:

нужно понять, что положеніе человѣка таково, что ему больше дѣлать нечего, потому что смыслъ его жизни только въ исполненіи воли Пославшаго его; воля же Пославшаго его въ томъ, чтобы онъ отдавалъ свою жизнь для служенія людямъ. А такое измѣненіе отношенія человѣка къ міру даетъ только религія.

Непримиримость христіанской этики съ современною наукой.

То же самое и съ попытками примирить христіанскую нравственность съ основными положеніями языческой науки (стр. 30). Никакіе софисмы и извороты мысли не уничтожаютъ того простого и яснаго положенія, что законъ эволюціи, лежащій въ основѣ всей науки нашего времени, зиждется на законѣ общемъ, вѣчномъ и неизмѣнномъ, — на законѣ борьбы за существованіе и переживанія способнѣйшаго (the fittest), и что потому каждому человѣку надо быть этимъ fittest для достиженія блага своего или своего общества. Нѣкоторые натуралисты, какъ Бекетовъ и Гёксли, пытаются доказать, что борьба за существованіе не нарушаетъ нравственности; при признаніи закона борьбы за существованіе основнымъ закономъ жизни, нравственность будто бы можетъ не только существовать, но и совершенствоваться. Гёксли называетъ означенный законъ борьбы за существованіе космическимъ и полагаетъ, что только по этому закону человѣкъ сталъ тѣмъ, что̀ онъ есть; но существуетъ де соціальный прогрессъ, который стремится задержать космическій процессъ и замѣнить его другимъ — этическимъ, цѣль котораго есть нереживаніе не способнѣйшаго, а лучшаго или болѣе добраго; основаніемъ этому служитъ то, что люди и животныя суть соціальныя существа и либо сами въ себѣ подавляютъ вредныя для общества свойства, либо другіе сочлены добиваются отъ нихъ того же силою. Г. Гёксли въ наивности своей души полагаетъ (стр. 32), что въ теперешнемъ англійскомъ обществѣ съ его Ирландіею, нуждою народа, безумною роскошью богачей, торговлею опіумомъ и водкою, съ истре-

бленіемъ цѣлыхъ народовъ изъ-за меркантильныхъ и политическихъ выгодъ, скрытою испорченностью нравовъ и наружнымъ ханжествомъ — человѣкъ, не нарушающій полицейскихъ предписаній, есть нравственный человѣкъ и руководится этическими законами. Гёксли забываетъ, что свойства, необходимыя для поддержанія того общества, въ какомъ онъ живетъ, могутъ быть полезны для общества на столько же, какъ и свойства участниковъ разбойничьей шайки; да и свойства палача, тюремщика, судьи, солдата тоже полезны, но не имѣютъ ничего общаго съ нравственностью (стр. 33).

Нравственность личности и общественный строй. Нравственность есть нѣчто постоянно развивающееся, и потому ненарушеніе установленныхъ правилъ и поддержаніе ихъ посредствомъ веревки и топора будетъ не утвержденіемъ, а нарушеніемъ нравственности. И наоборотъ: нарушеніе предписаній человѣкомъ, уклоняющимся отъ участія въ судѣ, отъ военной службы, уплаты податей, употребляемыхъ на военныя надобности, по мнѣнію гр. Толстого, не есть безнравственно, а есть необходимое условіе обнаруженія нравственности. Всякій каннибалъ, перестающій ѣсть себѣ подобныхъ, нарушаетъ де порядокъ своего общества. Дѣянія, нарушающія общественный порядокъ, могутъ быть безнравственными; но всякое нравственное дѣйствіе несомнѣнно является *нарушеніемъ* общественнаго порядка (стр. 33). Если въ обществѣ появился законъ, по которому люди жертвуютъ выгодами для цѣлости общества, то это не законъ этическій, а наоборотъ, все тотъ же противный всякой этикѣ законъ борьбы за существованіе, перенесенный изъ единицъ — въ совокупности ихъ. Борьба можетъ происходить между семьями, родами, народами и будетъ еще жесточе и безнравственнѣе, чѣмъ борьба отдѣльныхъ личностей. Если все человѣчество объединится въ одну семью, то и тогда будетъ мѣсто для борьбы: семейные борются еще злѣе, чѣмъ посторонніе. Точно такъ же и въ государствѣ про-

должается борьба между людьми, какъ и внѣ государства, только въ иныхъ формахъ: тамъ умерщвляютъ стрѣлами и мечемъ, а здѣсь голодомъ. Если же слабые спасаются въ семьѣ и въ государствѣ, то это происходитъ не отъ соединенія людей въ государство и въ семью, а оттого, что у соединенныхъ людей есть любовь и самоотверженіе.

Утверждать, что соціальный прогрессъ производитъ нравственность, все равно, что утверждать, что постройка печей производитъ тепло (стр. 35). Тепло же происходитъ отъ солнца, а печи даютъ тепло, когда будутъ сожжены въ нихъ дрова, т. е. работа солнца. Точно также и нравственность происходитъ отъ религіи. Соціальныя формы жизни производятъ нравственность тогда только, когда въ эти формы вложено послѣдствіе религіознаго воздѣйствія на людей — нравственность.

Общее заключеніе: нравственность зиждется на религіи.

Нравственность христіанская не можетъ быть основана на языческомъ пониманіи жизни и не можетъ быть выведена ни изъ философіи, ни изъ науки не христіанской, и не можетъ даже быть согласована съ ними. Этическіе трактаты, не основанные на религіи, и даже лаическіе катехизисы пишутся и продаются; люди руководятся въ дѣйствительности не этими трактатами и катехизисами, а религіей, которую они всегда имѣли и имѣютъ; трактаты же и катехизисы эти только поддѣлываются подъ то, что само собой вытекаетъ изъ религіи. Въ умахъ людей нашего времени начинаетъ происходить путаница вслѣдствіе попытокъ руководителей преподать людямъ нравственность, основанную не на той высшей религіи, которая начинаетъ усваиваться и отчасти уже усвоена христіанскимъ человѣчествомъ. Попытки основать нравственность помимо религіи подобны тому, что дѣлаютъ дѣти, которыя, желая пересадить нравящееся имъ растеніе, отрываютъ отъ него не нравящійся имъ и кажущійся имъ лишнимъ корень и безъ корня втыкаютъ растеніе въ землю. Безъ религіозной основы не можетъ быть никакой насто-

щей, непритворной нравственности, точно такъ же, какъ безъ корня не можетъ быть настоящаго растенія.

Хотя я и не намѣренъ разбирать *всѣ* мнѣнія, высказанныя графомъ Л. Н. Толстымъ, а предполагаю, оставляя въ сторонѣ частности, заняться *философскою* критикой его этическихъ воззрѣній, т. е. критическимъ испытаніемъ его общихъ принциповъ, я всетаки желалъ въ своемъ пересказѣ трактата гр. Толстого представить нѣчто стройное и цѣлое, такъ сказать, скопировать возможно похожую маленькую модель со всего зданія. Вотъ почему я старался не упустить ни одной сколько-нибудь важной мысли трактата, не упустить даже и какого-либо оригинальнаго выраженія и пытался сопоставлять собственныя слова автора безъ „отсебятины". — Теперь обратимся къ разсмотрѣнію отзыва о трактатѣ гр. Толстого со стороны доктринеровъ атеистической морали въ лицѣ проф. Г. Гижицкаго, по почину котораго возникло и самое сочиненіе гр. Толстого.

III.

Отзывъ Г. Гижицкаго.

Редакторъ названнаго журнала, гдѣ была помѣщена статья гр. Толстого, покойный профессоръ философіи при Берлинскомъ университетѣ, Георгъ фонъ Гижицкій, разсылавшій циркуляръ съ вышеприведенными вопросами къ различнымъ современнымъ знаменитостямъ, не оставилъ отвѣта, присланнаго гр. Толстымъ, безъ критики, которая и появилась тотчасъ вслѣдъ за статьей гр. Толстого на страницахъ того же журнала Ethische Cultur (Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen), годъ II, — въ I тетради за январь, № 4 и во II-й тетради за февраль № 6 и 7. Гижицкій былъ однимъ изъ вожаковъ особаго вновь народившагося этико-атеистическаго направленія; довольно многочисленные его приверженцы ставили цѣлью „распространеніе этическихъ стремленій", но безо всякаго участія въ этомъ дѣлѣ религіи[1]); они учреждали соотвѣтственные клубы, собирали митинги и основали названный печатный еженедѣльный органъ. Даже столь шаткій и неопредѣленный теисмъ, какой проповѣдуетъ графъ Толстой, не пришелся этимъ господамъ по сердцу и именно въ виду

1) Любопытенъ самый текстъ разосланнаго Гижицкимъ циркуляра: „*Нѣмецкое общество этической культуры* въ § 1 своего *Положенія* обозначаетъ своею цѣлью — „содѣйствовать въ кругу своихъ сочленовъ и внѣ его развитію этической культуры, какъ элементу общему и связующему, независимо отъ всѣхъ различій положенія въ жизни, равно и разномыслія въ религіозныхъ и политическихъ взглядахъ." Названное общество такимъ образомъ принимаетъ, что есть мораль, независимая отъ религіи"...

авторитетности автора трактата показался требующимъ, во избѣжаніе соблазна, немедленнаго и сильнаго опроверженія, за которое и взялся самъ главарь Гижицкій. Отвѣтъ написанъ старательно, но въ общемъ очень слабо и неубѣдительно. Аргументація и доводы эти — вродѣ тѣхъ, что когда-то въ шестидесятыхъ годахъ были въ такомъ ходу у насъ, на Руси, но которые теперь показались бы намъ очень наивными; а въ Германіи, повидимому, въ нѣкоторыхъ кругахъ они сходятъ за новинку[1]).

Словамъ генія (такъ начинаетъ Гижицкій) всегда нужно внимать съ почтеніемъ; но и къ нимъ должно прилагать безпристрастную критику; притомъ и самъ великій Русскій говоритъ, что уклоненіе отъ истины никогда не бываетъ невиннымъ и не можетъ не повлечь за собою послѣдствій, особенно же въ такомъ важномъ предметѣ, какъ вопросъ о цѣлой человѣческой жизни.

Графъ Толстой не убѣдилъ Гижицкаго, что онъ заблуждается, предполагая возможность морали, независимой отъ религіи. Главнымъ пунктомъ недоумѣнія для Гижицкаго является опредѣленіе религіи, будто бы дающей смыслъ жизни. Не понимая этого положенія самъ и не находя себѣ разъясненія у другихъ, Гижицкій обратился къ прочимъ сочиненіямъ гр. Толстого.

Двоякое пониманіе графомъ Толстымъ смысла жизни.

Гижицкій находитъ у гр. Толстого два отвѣта на вопросъ о смыслѣ жизни, что дѣлаетъ жизнь возможною, стоющею, что прогоняетъ страхъ смерти и даетъ переносить страданія: это — *любовь къ людямъ и вѣра въ Бога.*

Что касается второго пункта, то вѣдь самъ гр. Толстой

---

1) Относительно шатанія умовъ на Западѣ любопытно прочесть интересную книгу проф. Алексѣя Введенскаго: „Западная дѣйствительность и русскіе идеалы.“ Сергіевъ Посадъ, 1894.

допускаетъ, что для большинства людей, хотя и пребывающихъ въ церковномъ ученіи, смыслъ жизни закрытъ. Онъ, повидимому, предполагаетъ, что *настоящая* вѣра въ Бога всегда связана съ любовью къ человѣку. Но это не согласуется со Священнымъ Писаніемъ: „Ты вѣруеши, яко Богъ единъ есть: добрѣ твориши; и *бѣси* вѣруютъ и трепещутъ" (Соборное посланіе св. Апостола Іакова, II, 19).

Смыслъ жизни заключается въ служеніи человѣчеству.

Но не можетъ ли придавать жизни цѣнность и одна любовь къ человѣчеству, служеніе ему? Хотя изъ многихъ мѣстъ сочиненій гр. Толстого какъ будто явствуетъ, что онъ вѣритъ въ это, но въ „Исповѣди" онъ прямо заявляетъ, что съ тѣхъ поръ, какъ онъ вполнѣ уяснилъ себѣ вопросъ жизни, онъ пересталъ быть приверженцемъ теоріи прогресса и необходимости работать надъ осуществленіемъ культурныхъ идеаловъ.

Гижицкій на основаніи опыта, на который де приходится ссылаться и самому графу Толстому, считаетъ себя вправѣ отвѣтить: „неправда!" Онъ, Гижицкій, знаетъ людей, кои лелѣютъ любовь къ человѣчеству, работаютъ для блага его, *не* вѣрятъ въ Бога и счастливы, несмотря на присущія человѣку страданія. Для такихъ лицъ мысль о необходимыхъ послѣдствіяхъ ихъ жизни, посвященной человѣчеству, служитъ достаточнымъ отвѣтомъ и на вопросъ гр. Толстого, что̀ остается изъ самоуничтожающейся жизни человѣческаго индивида, каковъ смыслъ его конечнаго бытія. „Всѣ мы, да и самъ Толстой съ нами, стали бы презирать за безчеловѣчность того, кто *вполнѣ серьезно* можетъ сказать, что „если нѣтъ ничего, кромѣ конечныхъ земныхъ благъ, то нѣтъ и основанія оказывать ближнему хотя бы малѣйшее облегченіе", какъ мимоходомъ замѣчаетъ тамъ же гр. Толстой".

Отношеніе къ міру есть отношеніе къ человѣчеству.

Кромѣ „Исповѣди", Гижицкій пользовался еще сочиненіями гр. Толстого о его „Вѣрѣ" и о „Жизни". Отмѣчая, что графъ Толстой

всетаки не вѣритъ въ личное безсмертіе, Гижицкій объявляетъ неудобопонятнымъ имѣющееся однако у гр. Толстого ученіе о вѣчной жизни. Смерть де уничтожаетъ только пространственное тѣло и временное сознаніе, но не уничтожаетъ того, что̀ есть основаніе жизни, а именно, особеннаго отношенія единичнаго существа къ міру, которое началось не съ рожденія и не кончается въ этомъ мірѣ. Влагая ясный для самого себя смыслъ въ мистически звучащія выраженія Толстого, Гижицкій формулируетъ ученіе гр. Толстого о жизни слѣдующимъ образомъ. Для человѣка любвеобильнаго и обладающаго пониманіемъ — жизнь человѣчества, благодаря его участію, становится его собственною жизнью, а послѣдняя имѣетъ поэтому идейное участіе въ продолжительности жизни человѣчества. Цѣпь любви соединяетъ его жизнь съ жизнью предковъ, современниковъ, потомковъ, съ жизнью міра; значитъ „отношеніе къ міру“ есть собственно отношеніе къ человѣчеству.

Квинтэссенціею ученія гр. Толстого является (по Гижицкому) то познаніе, что жизнь стоющая и подлинно достойная человѣка есть жизнь, посвященная любви къ человѣчеству. Отношеніе къ внѣчеловѣческой силѣ, къ божеству, играющее большую роль въ „Исповѣди“, отступаетъ въ „Вѣрѣ“ совсѣмъ на задній планъ и не встрѣчается болѣе въ сочиненіи „О жизни“. Послѣ этой попытки точно формулировать данный гр. Толстымъ отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ жизни, и установивъ удобную (для себя) почву, Гижицкій наконецъ приступаетъ и къ своей критикѣ этики гр. Толстого.

Религія графа Толстого есть не религія, а лишь этика.

Гижицкій признаётъ данное гр. Толстымъ опредѣленіе религіи, какъ отношенія къ міру или его началу, удачнымъ, но несогласенъ съ тѣмъ, будто бы религія указываетъ смыслъ жизни: такой вопросъ относится уже къ области этики. Для отысканія идеала праведной жизни нужно изслѣдовать не отношеніе субъекта къ міру или началу послѣдняго, а отношеніе къ

человѣчеству, ибо братья-люди именно и есть та среда, гдѣ мы живемъ.

Толстой, не уважая науки вообще, не почитаетъ и научной этики, хотя возвеличиваетъ цѣлый рядъ ея представителей отъ Сократа и Эпиктета до Спинозы и Канта. Гижицкій считаетъ себя лично много обязаннымъ въ своей жизни преимущественно новѣйшей „научной" этикѣ. Но какъ ни думать объ этикѣ, относительно науки исторіи такое неуваженіе менѣе простительно. Наиболѣе почтенные антропологи, какъ напр. Вайцъ, учатъ въ противорѣчіи съ гр. Толстымъ, что первичныя религіи не стоятъ ни въ какомъ отношеніи къ морали. Нравственныя представленія первоначально отнюдь не связаны де съ религіозными воззрѣніями, и, возникая изъ другого источника, чѣмъ религія, не имѣютъ и общаго съ нею корня, какимъ считается совѣсть; такая связь религіи и этики возникаетъ лишь на позднѣйшихъ ступеняхъ культуры.

Историческая наука опровергаетъ нераздѣльность этики отъ религіи.

Не только современная наука исторіи, по мнѣнію Гижицкаго, не дозволяетъ перелагать этику въ религію, какъ это дѣлаетъ гр. Толстой, но и самъ онъ не умѣетъ провести своего религіознаго обоснованія этики. Ибо изъ трехъ указанныхъ имъ отношеній человѣка къ міру первыя два: эгоисмъ и альтруисмъ суть вѣдь отношенія не къ міру, а къ собратьямъ-людямъ. Да и повсюду въ другихъ своихъ сочиненіяхъ гр. Толстой считаетъ главнымъ дѣломъ отношеніе къ людямъ, а не отношеніе къ міру, кромѣ людей. Здѣсь Гижицкій пристрастенъ: гр. Толстой нигдѣ не имѣетъ въ виду міра безъ людей (aussermenschliche Welt), но употребляетъ этотъ терминъ „міръ" въ его философскомъ значеніи, включая въ смыслъ его и совокупность людей или соціальную среду. Гр. Толстой, говоритъ Гижицкій, не доказалъ де, чтобы отношеніе человѣка къ другимъ людямъ проистекало изъ его отношенія къ міру безъ людей или къ Богу. Всего болѣе поражаетъ Гижиц-

Графъ Толстой не сумѣлъ провести раздѣленія религій.

каго то, что гр. Толстой позволяетъ себѣ сопоставлять эгоисмъ наряду съ альтруисмомъ и считаетъ послѣдній расширеніемъ перваго, причемъ и тотъ и другой оказываются у него „языческими“: „чистая всеобщая любовь къ людямъ, какую привыкли считать истою сущностью христіанства — язычество“, восклицаетъ авторъ!

Основной принципъ этики графа Толстого по Гижицкому невѣренъ.

Гижицкій оспариваетъ и основной нравственный принципъ (по теоріи гр. Толстого) а именно исполненіе Божіей воли на томъ донельзя наивномъ и невѣжественномъ (намъ стыдно за профессора *этики* Берлинскаго университета) основаніи, что де существованіе личнаго и изволяющаго Бога есть еще вопросъ (!!). Подкрѣпляя себя Юмомъ и Миллемъ, Гижицкій увѣряетъ, якобы философы (всѣ ли?) утверждаютъ недоказуемость бытія Божія; такъ можно ли нѣчто недоказуемое ставить основаніемъ морали? вопрошаетъ основатель „Этической культуры“. А мудрые и добрые люди считаютъ свойства Бога не только недоказуемыми, но и прямо невѣроятными: такъ напр., Спиноза, умѣвшій благородно жить и достойно умереть, учитъ, что къ природѣ Бога не относится ни разума, ни воли.

Признаніе Бога благимъ предполагаетъ предварительное умѣнье различать добро и зло.

Но великодушно допуская и бытіе личнаго Бога, и возможность съ точностью установить Его велѣнія, Гижицкій спрашиваетъ: зачѣмъ же намъ слѣдовать Его волѣ? Служить сатанѣ считается зломъ, а повиновеніе Богу — добромъ потому, что Богъ желаетъ добра, а сатана — зла. Но что значитъ это „Богъ благъ, Богъ желаетъ блага“? Если же мы прославляемъ Бога за Его Справедливость, Доброту и Мудрость, то приписываемъ Ему нѣкоторыя качества. Надо, значитъ, принимать, что эти слова сами по себѣ обозначаютъ нѣчто, если мы не желаемъ стать „попугаями благочестія“, по выраженію Шефтсбёри. По мнѣнію же архіепископа Уетли, придавать „доброму“ и „справедливому“ одно только значеніе „повелѣннаго Бо-

гомъ", значитъ утверждать лишь, что Богъ есть то, что̀ Онъ есть, и хочетъ того, что̀ Онъ хочетъ; а это можно сказать о всякомъ другомъ существѣ. Значитъ, прежде чѣмъ объявлять Бога благимъ и считать повиновеніе волѣ Божіей правильнымъ, надо сперва знать, что̀ есть добро и зло; это косвенно признаётъ и самъ гр. Толстой, предполагая, что религіозное чувство вызывается сознаніемъ грѣховности, т. е. неисполненія должнаго и возможнаго; слѣдовательно, и у него выходитъ, что мораль первоначальна, что нравственное чувство предшествуетъ религіозному, значитъ, и не можетъ изъ него проистекать и въ немъ заключаться.

Нравственность, какъ мѣрило религіи.

Итакъ, полагаетъ Гижицкій, мораль, ничуть не будучи доказуема теологическими системами, сама даетъ мѣрило для оцѣнки послѣднихъ: съ давнихъ поръ нравственныя представленія, развиваясь выше религіозныхъ, исправляли ихъ. Кто, подобно гр. Толстому, отрицаетъ эту *судейскую роль* морали и ставитъ религію выше, тотъ отворяетъ двери самому страшному фанатисму. „Богъ хочетъ такъ“ — этотъ кличъ надѣлалъ уже не мало зла человѣчеству. Гр. Толстой, очевидно, предполагаетъ, что никогда не можетъ быть противорѣчія между волею Божіею и благомъ человѣчества. Но его слова допускаютъ и возможность даже человѣконенавистнаго толкованія; человѣкъ съ такимъ, какъ онъ, вліяніемъ на массы долженъ быть осторожнѣе въ выраженіяхъ.

Затѣмъ, въ заключеніе Гижицкій пугаетъ гр. Толстого тѣмъ, что изслѣдователи, почитающіе вмѣшательство супранатурализма въ этику безусловно вреднымъ, могутъ теперь сослаться на примѣръ гр. Толстого. Нельзя де согласиться и съ полемикою его противъ Г е к с л и и противъ теоріи борьбы за существованіе. Что касается философіи К о н т а, къ которой гр. Толстой тоже относится пренебрежительно, то онъ самъ де высказываетъ ея конечный результатъ въ своей книгѣ: „О жизни“ въ словахъ: „Значеніе жизни

заключается въ сознанiи человѣка, очевидно, какъ стремленiе ко благу. Объясненiе этого блага и все болѣе точное опредѣленiе его есть главная цѣль жизни цѣлаго человѣчества."

Совершенно не раздѣляя ни общей философской точки зрѣнiя Гижицкаго и его этическихъ воззрѣнiй, ни въ частности его упрековъ гр. Толстому, мы ради сокращенiя объема не станемъ подробно разбирать пунктъ за пунктомъ его увлеченiй и ошибокъ. Мы предпочитаемъ перейти теперь къ *собственной критикѣ этики* гр. Толстого; при этомъ выяснится и наша личная точка зрѣнiя на предметъ и разница взглядовъ нашихъ со взглядами Гижицкаго, выяснится, почему мы критику Гижицкаго не можемъ не признать вовсе неудовлетворительной, одностороннею, пристрастною и бьющею не по больнымъ мѣстамъ. Критикѣ предпосылается краткiй очеркъ гносеологическихъ особенностей раздѣляемаго нами философскаго направленiя „критическiй индивидуалисмъ" въ его историческомъ происхожденiи и борьбѣ съ другими метафизическими направленiями, матерiалисмомъ и идеалисмомъ (универсалисмомъ).

IV.

Краткое разъясненіе главныхъ признаковъ философскаго направленія „критическій индивидуалисмъ".

Какъ бы „имманентно" и объективно ни была ведена критика, самъ критикъ, особенно если онъ философъ, не можетъ не обладать собственнымъ міровоззрѣніемъ. Такъ какъ я не имѣю ни желанія, ни причинъ замаскировывать свое міровоззрѣніе, то чтобы не затруднять читателя необходимостью по моимъ критическимъ замѣчаніямъ реконструировать философское направленіе, къ которому я лично принадлежу, я рѣшаюсь дать здѣсь бѣглую характеристику его сущности, генезиса и обоснованія. Читатель, знакомый съ критическимъ міровоззрѣніемъ по сочиненіямъ Лейбница, Тейхмюллера и Козлова, можетъ пропустить эту главу и обратиться непосредственно къ слѣдующей, т. е. прямо къ критикѣ взглядовъ гр. Л. Толстого.

Разъясненіе названія.

Прежде всего необходимо разъяснить самое наименованіе. Обоими терминами „индивидуалисмъ и критическій" я обозначаю двѣ основныя черты этого направленія, а именно метафизическую (онтологическую) — словомъ „индивидуалисмъ" и гносеологическую — словомъ „критическій". „Критическими" должны называться всѣ тѣ философскія направленія, которыя „внѣшній міръ" и космологическія категоріи, както: „матерію", „пространство", „время", „движеніе" считаютъ только идеями мыслящаго субъекта. „Индивидуалисмъ" обозначаетъ, что метафизика (онтологія) этого направленія

принимаетъ только индивидуальныя субстанціи, которыя своимъ взаимодѣйствіемъ производятъ міровую систему. Такъ какъ всякое наименованіе дается предмету для того, чтобы отличить его отъ другихъ и отмѣтить тѣ черты, съ помощью коихъ онъ различается, то необходимо указать, какимъ же другимъ философскимъ направленіямъ противополагается критическій индивидуалисмъ.

Индивидуалисмъ противопоставляется *идеалисму* или *универсалисму*, который полагаетъ сущностью міра и подлиннымъ бытіемъ только *общее* (идеи, по опредѣленію главныхъ представителей этого направленія въ Греціи — *τὸ ἓν παρὰ τὰ πολλά*, т. е. единое вѣчное и неизмѣнное наряду со многими, бренными и измѣнчивыми вещами); тогда какъ индивидуалисмъ признаётъ субстанціальность только въ *отдѣльныхъ* индивидуальныхъ субстанціяхъ. „Критическимъ“ этотъ родъ индивидуалисма именуется въ отличіе отъ „некритическаго“ индивидуалисма, т. е. матеріалисма или атомисма (латинское слово: individuum — индивидъ [недѣлимое] есть переводъ греческаго: *ἄτομον*, атомъ); вѣдь матеріалисмъ есть тоже индивидуалисмъ, ибо полагаетъ *множество* индивидуальныхъ субстанцій или атомовъ, но онъ „некритиченъ“, т. е. признаётъ реальными космологическія категоріи и вслѣдствіе того приписываетъ своимъ атомамъ матеріальность, протяженіе, фигуру, величину и т. д.

Критицисмъ — результатъ философской критики знанія.

Критицисмъ, какъ свойство нѣкоторыхъ міровоззрѣній, есть результатъ критики познанія. Философская *критика* знанія разрушаетъ *наивное* пониманіе внѣшняго міра, при которомъ міръ считается совокупностью вещей, обладающихъ различными чувственными свойствами, както цвѣтомъ, запахомъ, звукомъ, тяжестью. Этотъ міръ разнообразныхъ вещей будто бы самобытенъ и вполнѣ независимъ отъ нашего *„я“*. Познаніе достигается якобы чрезъ *воспріятіе* чувствами; поэтому наивное міровоззрѣніе именуется также и *сенсуалисмомъ*, причемъ это воспріятіе понимается именно, какъ

восприниманіе нами чрезъ „открытыя двери“ чувствъ — свойствъ, какбы изливаемыхъ вещами.

Философія, вскрывая логическимъ анализомъ противорѣчія, заключающіяся въ посылкахъ наивнаго мышленія, доказываетъ, что всѣ вышепоименованныя свойства вещей принадлежатъ не самимъ этимъ внѣшнимъ для насъ вещамъ, а суть наше собственное достояніе. Точно также и всѣ дальнѣйшіе шаги критической философіи направлены къ тому, чтобы выдѣлить элементы нашей собственной личности изъ этого необъятнаго „міра“, въ которомъ теряется наивно мыслящій субъектъ, безпрекословно признавая бытіе этого внѣшняго міра и позабывая о собственномъ существованіи, подобно тѣмъ забавнымъ счетчикамъ, которые, желая пересчитать всѣхъ людей, находящихся съ ними въ одной комнатѣ или сидящихъ съ ними за однимъ столомъ, позабываютъ присчитывать и *себя самого.* Такъ и наивное міровоззрѣніе принимаетъ на вѣру сложный призракъ внѣшняго міра и полагаетъ его сущимъ гораздо съ большей степенью увѣренности, чѣмъ касательно первичнаго факта сознанія собственнаго бытія. Цѣль философіи — разсѣять свѣтомъ разума тьму логическихъ и метафизическихъ предразсудковъ и показать, что элементы сознанія, полагаемые нами сущими „внѣ насъ“, — „*тамъ*“, т. е. за предѣлами нашей души не существуютъ, а что они *кроются* въ насъ самихъ, что мы сами, производя иллюзію и проекцію, дѣлаемся потомъ жертвою собственнаго невольнаго обмана.

Универсалисмъ (идеалисмъ).

Первымъ плодомъ критики познанія является философское направленіе *универсалисмъ* или *идеалисмъ*, который уже не признаётъ настоящимъ и подлиннымъ бытіемъ чувственный міръ, состоящій изъ отдѣльныхъ бренныхъ вещей. Полагая признакомъ настоящаго бытія вѣчность, непреходимость и неизмѣняемость, универсалисмъ (идеалисмъ) находитъ подлинное бытіе въ общихъ идеяхъ, въ системѣ умопостигаемыхъ общихъ сущностей, ибо идеи то именно

вѣчны, не уничтожаемы и не измѣняются отъ условій пространства и времени, отнюдь не подлежа имъ. Эти идеи и суть вѣчные образцы или „подлинники“ для безчисленныхъ копій съ нихъ, какими являются отдѣльныя вещи, уловляемыя чувствами. Справедливо отказываясь признать субстанціальность вещей чувственнаго міра, идеалисмъ грѣшитъ тѣмъ, что утрачиваетъ метафизическое понятіе *индивидуальности*, неправильно полагая его призракомъ. Индивидуальность, по этому воззрѣнію, есть нѣчто временное и преходящее съ бренными вещами, для которыхъ индивидуальность служитъ главнымъ признакомъ. Внутренняя слабость идеалисма и сказывается именно въ его неумѣньи объяснить неоспоримый фактъ индивидуальности (ибо и относительно *призрака* надобно всетаки объяснить, *какъ* онъ возникаетъ). Универсалисмъ же не можетъ убѣдительно доказать, откуда берутся индивидуальныя вещи, т. е. не можетъ опредѣлить такъ называемый principium individuationis. При объясненіи индивидуальности идеалисмъ прибѣгаетъ, кромѣ идеи, еще ко второму, также *общему* принципу, а именно къ *матеріи* (которую онъ самъ считаетъ за „не сущее“, которую необходимо считать тоже чѣмъ-то идейнымъ и никакъ нельзя понимать въ смыслѣ чего-то чувственнаго). Но при этомъ остается совершенно необъясненнымъ, какъ это и почему изъ соединенія двухъ умопостигаемыхъ и *общихъ* универсалій (идеи и матеріи) должно получиться *множество* вещей чувственныхъ, а не *одна* какая-либо тоже отвлеченная идея.

Несостоятельность и неокончательность универсалисма доказывается отчасти и тѣмъ еще, что на универсалисмѣ философская критика познанія въ исторіи философіи не останавливается. Вѣдь идеи тоже суть только наше субъективное достояніе, суть продукты нашей собственной мыслительной дѣятельности. Идеи заключаются въ нашемъ индивидуальномъ разумѣ; ихъ нѣтъ *внѣ* мысли отдѣльнаго мыслящаго субъекта. Функція неразрывно коор-

динована и связана съ субстанціей и безъ нея не существуетъ (т. е. не можетъ быть ни мышленія, ни движенія безъ мыслящаго и подвигающаго); содержаніе же мыслительнаго акта связано и съ актомъ субстанціи, и съ самою субстанціею, такъ что идея справедливости, напр., не существуетъ *внѣ* и независимо отъ души мыслителя, трудящагося надъ выработкою этого понятія, и внѣ его мыслительныхъ актовъ, въ которыхъ такая выработка совершается.

Такимъ образомъ универсалисмъ направляетъ орудіе критики не совсѣмъ туда, куда слѣдуетъ: а именно онъ *несправедливо* отказывается отъ понятія индивидуальности. Но универсалисмъ имѣетъ за собою и важную заслугу, указывая, что настоящаго познанія нельзя достигнуть черезъ чувства, что только помощью разума возможно познать суть вещей, хотя универсалисмъ ищетъ этой сути или бытія еще *внѣ* субъекта, а не въ немъ самомъ, не въ глуби индивидуальнаго сознанія субъекта.

Некритическій индивидуалисмъ или матеріалисмъ (атомисмъ).

Параллельно съ универсалисмомъ развивался и *матеріалисмъ* (атомисмъ) или *некритическій* индивидуалисмъ. Матеріалисмъ, подобно универсалисму, тоже отказывается отъ достовѣрности и достаточности одного только чувственнаго познанія: вѣдь атомовъ, подлинной сути вещей (ибо всякая вещь составлена, по этому воззрѣнію, изъ минимальныхъ частицъ, недопускающихъ дальнѣйшаго дѣленія, т. е. а—томовъ) никакъ нельзя уловить чувствами (увидѣть, пощупать, понюхать и т. п.); понятіе атома добывается разумомъ при содѣйствіи фантазіи. Матеріалисмъ также отказывается отъ наивнаго міропониманія и не считаетъ всѣхъ чувственныхъ свойствъ принадлежащими тѣмъ вещамъ, на которыхъ мы ихъ наблюдаемъ, но дѣлаетъ различіе между *первичными* свойствами вещей (величина, фигура, протяженіе), которыя приписываются самымъ вещамъ, и между *вторичными* (запахи, цвѣта, вкусы, звуки и т. п.), которыхъ нѣтъ въ самыхъ вещахъ, и которыя имѣются лишь въ нашемъ

субъективномъ воззрѣніи на вещи чувственнаго міра. Это различіе первичныхъ и вторичныхъ качествъ было извѣстно еще и древнимъ греческимъ атомистамъ, а въ исторіи новой гносеологіи было установлено Локкомъ. Матеріалистическій сенсуалисмъ (ибо матеріалисты, признавая участіе разума [какъ функціи мозга] въ дѣлѣ построенія познанія, не отказываются однако же и отъ наивнаго представленія, будто вещи, познаваемыя нами, какбы переливаютъ или пересыпаютъ въ насъ нѣчто [первичныя свойства] изъ себя) составляетъ философское основаніе и отправную точку нынѣшняго естествовѣдѣнія (физики, физіологіи и т. д.).

Универсалисмъ и некритическій индивидуалисмъ (матеріалисмъ) вмѣстѣ подрываютъ наивное міровоззрѣніе, а въ борьбѣ другъ противъ друга выказывая свои слабыя стороны, другъ друга уничтожаютъ. *Истина* матеріалисма состоитъ въ признаніи индивидуальныхъ субстанцій; *заблужденіе* матеріалисма заключается въ томъ, что эти субстанціи (атомы) будто бы матеріальны, тогда какъ еще универсалисмъ (идеалисмъ) доказывалъ, что матерія есть нѣчто *идейное*, и что матерія не есть сущее. Матеріальность же *движущихся* субстанцій предполагаетъ ихъ пребываніе во времени и въ пространствѣ (причемъ понятіе атома, какъ *недѣлимой* части пространства, стоитъ въ противорѣчіи съ безконечной дѣлимостью пространства), — отъ чего свободны „идеи“ универсалистовъ; это заставляетъ видѣть въ двухъ главнѣйшихъ космологическихъ категоріяхъ пространства и времени нѣчто сущее транссубъективно, т. е. внѣ или *кромѣ* мыслящаго субъекта. Стоитъ только показать, что и эти двѣ категоріи подъ вліяніемъ философской критики изъ *внѣшняго* бытія преобразуются въ идейное и *субъективное* бытіе, какъ рухнутъ основы матеріалисма, и индивидуалисмъ некритическій уступитъ свое мѣсто міровоззрѣнію критическому, въ которомъ единственнымъ стоющимъ наслѣдствомъ матеріалисма останется понятіе индивидуальности.

Совмѣщая результаты универсалисма и матеріалисма въ области критики познанія (оба эти направленія съ достаточною ясностью высказались еще въ Элладѣ), мы должны отказаться отъ надежды познать какое бы то ни было бытіе во внѣшнемъ мірѣ, который ни есть ни совокупность матеріальныхъ атомовъ, ни система идей. По справедливому и мѣткому замѣчанію Штадлера [1]), въ исторіи гносеологіи „предметъ" потерялъ въ пользу воспринимающей души сначала свою окраску, свою твердость, свой звукъ; затѣмъ оказалось, что той же душѣ онъ обязанъ и своими *пространственными* отношеніями и своимъ мѣстомъ во *времени*. Какимъ бы тонкимъ психологическимъ анализомъ не разчленять различныхъ ощущеній и до какой возможной ясности ни доводить имѣющійся образъ ихъ взаимныхъ отношеній, никогда не можемъ мы достигнуть „вещи", освобожденной отъ вліянія нашихъ представленій. Она остается лишенною всѣхъ своихъ свойствъ и наконецъ блѣднѣетъ до представленія, не обладающаго болѣе и наималѣйшимъ содержаніемъ.

Результаты начальнаго періода европейской гносеологіи.

Исторія гносеологіи въ дальнѣйшемъ теченіи выдвигаетъ на очередь и вопросъ о бытіи „вещи по себѣ" или „внѣшняго міра". Новая философія христіанскаго періода дѣлаетъ великій шагъ впередъ, выставляя на первый планъ проблему сознанія и подчеркивая значеніе индивидуальнаго мыслящаго субъекта.

Проблема внѣшняго міра.

Бытіе разсматривается уже не съ точки зрѣнія какого-то сверхъиндивидуальнаго или вселенскаго разума, а съ точки зрѣнія разума отдѣльнаго мыслителя. Когда Декартъ выражаетъ сомнѣніе во всемъ, считая возможнымъ, что весь призракъ внѣшняго міра есть гигантская иллюзія, навѣянная на насъ какимъ-либо злымъ духомъ (Med. II), то бытіе вещей міра перелагается извнѣ внутрь духа, и вещи при-

1) August Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie, Leipzig, 1876, p. 37.

знаются идеею или иллюзіей не всеобщаго, а именно индивидуальнаго разума этой личности, Рената Декарта. Но это, повидимому, безотрадное абсолютное сомнѣніе и отрицаніе всего прежняго познанія ведетъ къ благодѣтельнымъ послѣдствіямъ и становится началомъ новаго *истиннаго* и критическаго познанія. Отбрасывая ложныя познанія и метафизическія иллюзіи, человѣческій разумъ натыкается на незыблемый элементъ, который нельзя элиминировать, не впадая, какъ мы увидимъ ниже, въ величайшія и несторпимыя противорѣчія. А именно: во всемъ можно сомнѣваться и все можно отрицать, — только не бытіе самого себя, своего „я", которое именно и отрицаетъ, и сортируетъ познанія, и сознаётъ за собой эту дѣятельность мышленія: нельзя признать, что „я" не существуетъ. Фактъ собственнаго существованія не подлежитъ никакимъ сомнѣніямъ. Cogito, ergo sum — я сознаю себя мыслящимъ и есмь, существую. Вотъ свидѣтельство непосредственнаго сознанія, которое въ результатѣ гносеологическаго анализа остается единственнымъ критеріемъ бытія. Самосознаніе, т. е. сознаніе своего бытія, или сознаніе существованія своего „я" и сознаніе своихъ функцій, или дѣйствій, производимыхъ этимъ „я" (каковыми, кромѣ мышленія, являются еще и различныя чувствованія и ощущенія), вотъ единственно, что̀ существуетъ: наличность этихъ данныхъ сознанія не можетъ быть оспариваема, но и не можетъ быть доказана путемъ логическихъ выводовъ. Бытіе своего „я" и бытіе своихъ собственныхъ функцій извѣстны всякому *непосредственно;* нельзя ихъ демонстрировать, можно лишь на нихъ намекать или указывать путемъ различныхъ обозначеній или *значковъ.* Всякое знаніе и всякое мышленіе коренятся въ непосредственномъ сознаніи и являются только *символизаціей* его.

Солипсисмъ (эгоисмъ).

Если въ дальнѣйшемъ развитіи гносеологическаго анализа бытіе внѣшняго міра тоже становится проблемою, то, разумѣется, эту проблему, какъ

и всякую, можно разрѣшать двояко: положительно (какъ дѣлаютъ всѣ люди и почти всѣ философы), или отрицательно. Точка зрѣнія, на которой *отрицается* бытіе міра, внѣшняго для ощущающаго и мыслящаго субъекта, именуется *солипсисмомъ;* она же въ прошломъ столѣтіи называлась эгоисмомъ [1]). Первое названіе составлено изъ латинскихъ словъ *solus* и *ipse* („одинъ только" и „самъ"), второе — проистекаетъ отъ латинскаго же слова *ego* (я); оба наименованія обозначаютъ философское направленіе такого мыслителя, который, доводя критицисмъ до его крайностей, призналъ бы наличнымъ одного лишь себя, одно свое „я". Солипсисмъ есть, собственно говоря, точка зрѣнія только логически возможная: онъ врядъ-ли когда-либо становился дѣйствительнымъ убѣжденіемъ философовъ. Въ лѣтописяхъ исторіи [2]) философіи извѣстенъ лишь одинъ (да и то сомнительный, сообщенный іезуитами) случай, когда нѣкто — вѣроятно, ради спора, защищалъ „эгоисмъ". Кажется, Шопенгауеръ правъ въ томъ, что это міровоззрѣніе въ его чистомъ видѣ можно встрѣтить въ домѣ умалишенныхъ, гдѣ оно подлежитъ уже не опроверженію, а лѣченію [3]).

---

1) Нынѣ *эгоисмъ* примѣняется только въ этическомъ смыслѣ для обозначенія міропониманія себялюбиваго и своекорыстнаго человѣка.

2) Mém. de Trevoux, 1713, p. 922: Un de nous connoit dans Paris un Malebranchiste, qui va plus loin que Mr. Berkeley, il luy a soutenu fort sérieusement dans une longue dispute, qu'il est très-probable, qu'il soit le seul être créé, qui existe, et que non seulement il n 'y ait point de corps, mais qu 'il n 'y ait point d' autre esprit créé que luy. Эту цитату я привожу по имѣющейся въ моей библіотекѣ рѣдкой брошюрѣ: Christoph. Matthaei Pfaffii, theologi primarii et cancellarii Tubingensis oratio de *egoismo*, nova philosophica haeresi. Tub. 1722, стр. 24. Этого же неизвѣстнаго мальбраншевца имѣетъ въ виду и Христіанъ Вольфъ, отводя эгоисму особое мѣсто въ общей схемѣ философскихъ направленій: „Нѣкоторую разновидность идеалистовъ представляютъ собою эгоисты, которые допускаютъ реальное существованіе только самихъ себя, поскольку они суть душа, а прочія существа, о которыхъ они мыслятъ, считаютъ лишь своими идеями" (Psychologia rationalis, § 38).

3) См. Schopenhauer, Sämmtliche Werke (изд. Фрауенштедта) т. II, стр. 124.

Переходъ къ критическому индивидуализму.

Кто не хочетъ оставаться при солипсисмѣ, т. е. кто не думаетъ, что только онъ одинъ существуетъ и составляетъ собою цѣлый міръ или вселенную, тотъ долженъ допустить существованіе еще и другихъ субстанцій, *кромѣ* своего „я“. Такъ какъ не все происходящее въ нашей душѣ и наблюдаемое нами въ собственномъ сознаніи, можемъ мы объяснить изъ своихъ силъ, то приходится допускать внѣшній, транссубъективный или *кромѣсубъектный* міръ, т. е. другія подобныя намъ существа, которыя стоятъ въ взаимодѣйствіи (и другъ съ другомъ и) съ нами, т. е. воздѣйствуютъ на насъ и сами испытываютъ отъ насъ воздѣйствія.

Своею фантазіею мы создаемъ такія существа *по аналогіи* со своимъ „я“, выносимъ эти образы своей фантазіи наружу, за предѣлы своей субстанціи и приписываемъ имъ такое же самобытное существованіе, какое сознаёмъ за собою. *Аналогизированіе, проективированіе* и *субстанціированіе (гипостасированіе)* суть тѣ дѣятельности души, съ помощью которыхъ безсознательно создается представленіе внѣшняго міра.

Итакъ, матеріальный міръ есть *призракъ*, за которымъ, какъ за символомъ или значкомъ, скрываются дѣйствительныя существа, подающія намъ о себѣ вѣсти въ формѣ испытываемыхъ нами *ощущеній*. Но этотъ призракъ есть нѣчто неизбѣжное для человѣка въ настоящей стадіи его пространственно-временной жизни. Философія, отдѣлавшаяся отъ наивной вѣры въ субстанціальность этого призрака и считающая его идеею или „хорошо обоснованнымъ феноменомъ“, именуется *критическою*. Такъ какъ въ своемъ самосознаніи мы находимъ себя отдѣльными существами или *индивидами*, а критическое направленіе отнюдь не подрываетъ значенія этого факта, то міровоззрѣніе наше можетъ справедливо именоваться *индивидуализмомъ*, но только *критическимъ*, потому что оно есть результатъ всей предшествующей критики познанія, т. е. всей исторіи философіи.

Чтобы установить *предѣлы* чего бы то ни было, надо дойти до нихъ и попытаться переступить пограничную черту. Критицисмъ въ лицѣ одного изъ смѣлѣйшихъ философовъ Давида Юма сдѣлалъ попытку приложить раздробляющій анализъ и къ единому, цѣлостному „я“: не окажется ли и оно чѣмъ-то сложнымъ, вторичнымъ, идейнымъ, тоже призракомъ или фантомомъ. Юмъ въ видахъ достиженія большей точности научныхъ результатовъ хотѣлъ построить науку о душѣ совершенно по образцу физики, почему и считалъ единое существо души сложнымъ вродѣ „матеріи“ изъ множества первоначальныхъ элементовъ на манеръ психическихъ атомовъ. Когда, по словамъ Юма, онъ погружался въ то, что̀ именуется „я“, то онъ наталкивался постоянно лишь на разнообразныя представленія, както представленія теплаго, или холоднаго, свѣтлаго и темнаго, любви или ненависти, удовольствія или боли; никогда ему не удавалось поймать себя безъ представленій или воспринять что-либо другое, кромѣ ихъ [1]). Отсюда будто бы слѣдуетъ, что „я“ есть только „пучекъ“ разнообразныхъ впечатлѣній, постоянно смѣняющихся (какъ актеры на сценѣ) и слѣдующихъ другъ за другомъ съ громадною быстротой. Но игнорируя свидѣтельство непосредственнаго сознанія, Юмъ своимъ заявленіемъ, что его „я“ (подобно зрителю, объединяющему происходящее на сценѣ въ единство дѣйствія), индивидуальное „я“ Давида Юма углубляется въ это самое „я“ и что бы то ни было въ этомъ „я“ находитъ, онъ, самъ того не замѣчая, *трижды* утверждаетъ субстанціальность „я“.

Скептицизмъ.

Такой же наивностью грѣшатъ и новѣйшіе послѣдователи этого „скептика“, которые съ особеннымъ самоуслажденіемъ „научности“ отрицаютъ у себя „я“ и видятъ въ немъ лишь „серію явленій“, объединенныхъ внѣшнимъ порядкомъ времени [1]). Для этихъ же господъ требуется

---

1) Однако, если бы, напр., кто-нибудь изъ насъ взялъ эту теорію дословно хоть у Тэна и подъ *своимъ* именемъ напечаталъ ее, то, конечно,

особенная и независимая отъ философіи „психологія безъ души". Но говоря уже о томъ, что они наивно вводятъ поминутно въ свои разсужденія это самое запретное, но неизбѣжное „я" помощью невиннаго словечка „мы", эти скептики позабываютъ, что душевныя *явленія* предполагаютъ *являющуюся* душу (какъ и душу того, *кому* эти явленія являются), и что множественность явленій указываетъ на единую, производящую ихъ субстанцію. Такимъ же пустымъ и противорѣчивымъ заблужденіемъ оказывается и пресловутое „осторожное" ученіе о непознаваемости субстанцій, какъ „вещей по себѣ" и о познаваемости однихъ лишь явленій. Субстанція сознаётся *своя* собственная — въ непосредственномъ сознаніи, а чужая душа познаётся путемъ умозаключенія по аналогіи. Допуская однако самое существованіе вещи по себѣ — внѣ или кромѣ субъекта, мы уже дѣлаемъ запрещенное *трансцедентное* примѣненіе категоріи бытія (каковая категорія должна бы была примѣняться лишь къ внутреннимъ элементамъ), а утверждая „непознаваемость" этой внѣшней вещи, мы, оказывается, уже имѣемъ о ней два познанія: 1) что она существуетъ, и 2) что она непознаваема[1]).

Итакъ, непризнаніе „я" единою субстанціею приводитъ къ нелѣпостямъ, указывающимъ на лживость самого основанія; значитъ, предѣлы философской критики познанія, развѣнчивающей многое изъ того, что̀ наивно считается субстанціями, и доказывающей ихъ призрачность и субъективную идейность, отысканы. Живое „я" не можетъ быть раздроблено; оно съ честью выдерживаетъ критическій

Тэнъ не удовольствовался бы на сей разъ объясненіемъ, что дескать „я" Тэна есть фантомъ, и горячо бы протестовалъ противъ „научной" призрачности своей собственной личности, отстаивая *свою* литературную собственность потому де, что „я" это написалъ.

1) Подобно этому, и такъ называемый „абсолютный скептицизмъ", утверждая, что „никакое знаніе невозможно", своимъ утвержденіемъ о невозможности знанія даетъ образчикъ нѣкотораго знанія, правда, и прямь „невозможнаго."

анализъ и оказывается подлиннымъ и несомнѣннѣйшимъ бытіемъ.

Общая схема философскихъ направленій.

Такимъ образомъ, какъ мы видимъ, если не считать міровоззрѣнія *наивнаго* (ибо, по меткому замѣчанію Э. Гартмана[1]), оно имѣетъ цѣлью вовсе не теоретическое познаніе, а единственно лишь — практическое оріентированіе и дѣятельность въ мірѣ), то имѣется три главныхъ типа или великихъ направленій въ философіи: *матеріализмъ, универсализмъ* (или идеализмъ, или интеллектуализмъ) и *критическій индивидуализмъ* (какъ его называю я, или *панпсихизмъ* по обозначенію А. А. Козлова, или *персонализмъ* по обозначенію Г. Тейхмюллера; послѣднее наименованіе, по моему мнѣнію, приличествуетъ болѣе этикѣ въ духѣ критическаго индивидуализма). Скептицизмъ же (скрывающій себя подъ различными болѣе или менѣе модными кличками) нельзя считать чистымъ типомъ философствующей мысли, ибо, отказываясь познавать субстанціи и не имѣя собственной онтологіи, т. е. ученія о бытіи (которое имъ отвергается, хотя вѣдь *логическое мышленіе,* даже и отрицающее бытіе, само есть *реальное бытіе,* какъ функція субстанціальной души мыслителя), либо вообще не можетъ продолжать философствованія и принужденъ обратиться къ изученію голыхъ фактовъ исторіи и природы, либо дѣлаетъ непримѣтное па въ сторону „научнаго" матеріализма въ области *объясненія* природы, и по направленію къ идеализму, — въ сферѣ *объясненія* исторіи, общества, искусства и т. д. Слѣдовательно, скептицизмъ или самъ отказывается отъ философіи, или смѣшивается съ однимъ изъ великихъ типовъ, а потому не можетъ претендовать на самобытное философское значеніе.

Основаніемъ дѣленія главныхъ типовъ философскихъ направленій служитъ различіе въ пониманіи бытія и соот-

---

1) Eduard v. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, стр. 14.

вѣтственно тому, въ пониманіи индивидуальнаго „я“. Идеалисмъ (универсалисмъ), полагая подлинное бытіе въ универсаліяхъ или общихъ понятіяхъ, подставляетъ на мѣсто живого „я“ общее понятіе и игнорируетъ реальную индивидуальность. Матеріалисмъ, видя реальность въ атомахъ, считаетъ за „я“ тѣло и обращаетъ душу въ одну изъ функцій организма *(эпифеноменъ)*. Скептицисмъ забавляется игрою словъ, замѣняя „я“ — „мы“. Одинъ лишь критическій индивидуалисмъ, принимая всѣ допустимые результаты философской критики знанія, и оставаясь въ согласіи со всеобщимъ и всегдашнимъ убѣжденіемъ всего человѣчества (всякій сознаётъ, что̀ такое „я“ и „мое“, и каждому здравомысленному человѣку, умъ котораго не затемнёнъ ложною философіею, отрицаніе его „я“ покажется нелѣпою гилью, ибо всякій разговоръ или убѣжденіе однимъ другого есть уже соотношеніе двухъ живыхъ „я“), ставитъ во главу живое, индивидуальное „я“, производящее различныя функціи, о которомъ можно построить знаніе на основаніи показаній непосредственнаго сознанія. Всѣ же остальныя философскія направленія либо совсѣмъ отрицаютъ, либо искажаютъ того реальнаго дѣятеля, „я“, который данъ въ сознаніи всякому человѣку и даже (въ нѣкоторой степени) животному.

Критическій индивидуалисмъ ведетъ свое начало отъ величайшаго мыслителя всѣхъ временъ и народовъ — славянина Лейбница (Любенича). Наилучшее изложеніе его ученія въ духѣ *критической* философіи безъ обычныхъ нелѣпостей, навязываемыхъ Лейбницу изслѣдователями отъ избытка собственнаго недомыслія, дано Эдуардомъ Дильманомъ въ сочиненіи: Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen, Lpz. 1891. (См. *мою* брошюру: *Новая реконструкція монадологіи Лейбница*, Юрьевъ, 1895). Въ наши дни онъ всего чище представляемъ былъ среди германскихъ мыслителей Густавомъ Тейхмюллеромъ — и въ Россіи высокоуважаемымъ Алексѣемъ

Александровичемъ Козловымъ. Самое полное, систематическое и *удобопонятное* изложеніе основъ критическаго индивидуалисма составлено на русскомъ языкѣ и принадлежитъ А. А. Козлову. Мы разумѣемъ его *„Свое слово"* въ 4 томахъ [1]), Кіевъ и Петербургъ, 1888—92.

Разработка критическаго индивидуалисма до сихъ поръ велась, преимущественно, въ области одной лишь *гносеологіи* или теоріи познанія; остается еще многотрудная работа проведенія его и въ другихъ философскихъ дисциплинахъ, каковы: психологія, логика, этика, эстетика, философія исторіи и т. д. При этомъ критическому индивидуалисму приходится, созидая свои теоріи, попутно бороться и опровергать другія философскія направленія. Какъ всякое философское направленіе, критическій индивидуалисмъ отказывается отъ наивнаго міровоззрѣнія. Какъ всякій чистый и послѣдовательный типъ философской мысли, онъ вмѣстѣ съ идеалисмомъ и матеріалисмомъ отрицательно относится къ „осторожности" скептицисма и ко всякимъ помѣсямъ. Въ сферѣ объясненія природы ему приходится бороться съ матеріалисмомъ, признающимъ реальность времени, пространства, матеріи и движенія (эти категоріи составляютъ основанія естествовѣдѣнія, имѣющаго поэтому лишь *условную* истину). Наконецъ, въ сферѣ чистой философіи критическому индивидуалисму, какъ направленію сравнительно молодому, приходится бороться особенно упорно съ идеалисмомъ, ибо большинство философовъ держались идеалисма, который и укрѣпился почти во всѣхъ философскихъ наукахъ. Моя собственная работа *„О понятіи искусства"*, 1894, представляла попытку сокрушить владычество идеалисма въ одной изъ его твер-

---

1) Популярное изложеніе гносеологіи критическаго индивидуалисма представляетъ собою первая часть сочиненія Тейхмюллера: „Безсмертіе души", 1895, вышедшаго въ свѣтъ въ русскомъ переводѣ подъ моею редакціею.

дынь, гдѣ онъ засѣлъ особенно прочно, — а именно въ *эстетикѣ*.

Послѣ этого предварительнаго объясненія съ читателемъ, я прошу его обратить свое благосклонное вниманіе на примѣненіе принциповъ критическаго индивидуалисма къ критикѣ этическихъ воззрѣній графа Л. Н. Толстого.

V.

Внутреннія противорѣчія въ этическихъ доктринахъ гр. Л. Н. Толстого.

Определеніе религіи у гр. Л. Н. Толстого.

Сообразно двумъ изслѣдуемымъ понятіямъ: „религіи“ и „нравственности“, трактатъ гр. Л. Н. Толстого распадается на двѣ почти равныя части. Возьмемъ опредѣленіе: „Религія есть установленное человѣкомъ между собою и вѣчнымъ и безконечнымъ міромъ, или началомъ и первопричиной его извѣстное отношеніе“ (выше, стр. 21) [1]. или (alias) „религія есть извѣстное установленное человѣкомъ отношеніе своей отдѣльной личности къ безконечному міру, или началу его“ (Rel. und Moral, p. 37). Высшее родовое понятіе въ этомъ опредѣленіи „отношеніе“ указано правильно; выраженіе „вѣчный“ въ критико-философскомъ смыслѣ лучше перемѣнить на „безвременный“; терминъ „безконечный“, какъ перспективный и относительный, можно бы и совсѣмъ опустить. Смыслъ опредѣленія таковъ: человѣкъ, какъ безвременная свободно-разумная личность, можетъ устанавливать между собою и безвременнымъ міромъ, или же началомъ его, т. е. Богомъ, нѣкоторое отношеніе. Опредѣленіе, повидимому, очень широко и какбы охватываетъ всѣ существующія и возможныя формы религій. Дѣйствительно, въ немъ указаны всѣ три пункта возможнаго метафизическаго соотношенія между субстанціями: „я“ (субъектъ), міръ, Богъ.

---

1) Страницы приводятся по вышеприведенному моему изложенію; мѣста же, не вошедшія туда, — по авторизованному переводу.

Критика: 1) религія невозможна безъ понятія Бога.

Соотношеніе личности съ міромъ реально выражается въ томъ, что̀ именуется *жизнью* вообще; идейно же или въ познаніи оно выражается философіею и прочими науками (какъ міропознаніемъ). Соотношеніе же человѣка съ міромъ не есть религія, ибо *религія невозможна безъ Бога* — съ тѣмъ или другимъ комплексомъ признаковъ въ Его понятіи (сами атеисты безъ означеннаго понятія не обходятся: они только отказываются признать за этимъ понятіемъ адекватный коррелатъ внѣ разума субъекта). Вѣдь и въ тѣхъ религіозныхъ формахъ, кои обращены якобы на міръ, это послѣднее понятіе втихомолку приравнивается Богу; слѣдовательно, и въ нихъ *не міръ* есть пунктъ соотнесенія съ религіознымъ субъектомъ, а опять-таки Богъ (idem, sed aliter), т. е. *міръ обоготворяется*. Такимъ образомъ изъ разбираемаго опредѣленія отпадаетъ еще одинъ членъ: „міръ“.

Implicite этотъ признакъ „міръ“ какбы дѣлилъ религіи на *пантеистическія* и *теистическія*; въ религіи, какъ соотношеніи, гр. Л. Н. Толстой находитъ соотносительными пунктами для личности: либо міръ, либо его начало и первопричину. Но и эта прибавка второго члена опять не охватываетъ всѣхъ формъ теисма, а одинъ только *деисмъ*, полагающій Бога лишь первопричиною или существеннымъ prius міра. По ученію же другихъ формъ теисма, Богъ есть не только Творецъ или Первопричина, но и Владыка, и Промыслитель, и Судія и т. д. Наконецъ, развѣ логически немыслима и такая точка зрѣнія, которая, даже и вовсе не признавая Бога Творцомъ, тѣмъ не менѣе видитъ въ Немъ Всемогущаго Устроителя и Зодчаго вселенной? Признакъ творчества не есть въ понятіи Бога единственный. Значитъ, и второй пунктъ отпадаетъ, и для религіи остается у графа Л. Н. Толстого лишь такое *описаніе* (не опредѣленіе): человѣкъ способенъ устанавливать отношеніе между собою и Богомъ (какъ бы его ни понимать).

Далѣе, какъ же это „извѣстное“ (?) отношеніе устанавливается? Возможно ли вступить съ самимъ Богомъ въ общеніе реально и транссубъективно? Вѣдь Богъ не данъ во внѣшнемъ опытѣ. На внутреннее соотношеніе съ Богомъ или на внутреннее духовное общеніе съ Нимъ изъявляетъ притязаніе одна лишь мистика. Но этотъ мистическій постулятъ въ метафизическомъ отношеніи несостоятеленъ; забываются и нарушаются субстанціальные предѣлы личностей: субстанціи вѣдь не могутъ, говоря фигурально, совмѣщаться. Ни мы въ чужую, ни другой кто въ нашу душу никакъ не можетъ проникнуть. Да мы и вообще соотносимъ себя лишь со значковымъ міромъ. Чужія субстанціи, какъ вещи по себѣ, являются намъ подъ видомъ *матеріальности*. Мы познаёмъ міръ при помощи аналогіи и гипостасированія собственныхъ образовъ (см. выше стр. 46). Въ нашемъ духѣ имѣются лишь символы или значки, както: образы, представленія, понятія. Слѣдовательно, и религія, поскольку она есть богопознаніе, есть соотношеніе субъектомъ себя съ мысленнымъ образомъ Бога, какой онъ (субъектъ) имѣетъ въ нѣдрахъ своего духа. А такъ какъ личности индивидуально различны, то различны въ нихъ и образы Бога. Отсюда съ необходимостью слѣдуетъ разнообразіе формъ *естественной* религіи, какъ богопознанія и богопочитанія, что однако ничуть не мѣшаетъ возможности насадить и укрѣпить въ сердцахъ всѣхъ людей единую истинную религію.

2) Смутность въ употребленіи понятія „соотношеніе“.

Лучшимъ подтвержденіемъ неточности основного опредѣленія служитъ несостоятельность выводовъ. Ошибка въ основаніи жестоко отомщаетъ себя сама въ возводимомъ на ней логическомъ построеніи. Л. Н. призналъ для религіи въ качествѣ возможнаго для субъекта пункта соотношенія — міръ. Въ силу этого заблужденія онъ невольно запутывается и не можетъ точно разграничить умственныхъ

3) Неразграниченность у гр. Л. Н. Толстого сферъ религіи, философіи и науки.

сферъ религіи, философіи и частныхъ наукъ. Кстати, хотя Л. Н. и „не признаётъ“ двухъ послѣднихъ категорій, но вѣдь онъ не можетъ отрицать ихъ наличности; а если онѣ „языческія“ (см. стр. 18), и желательны философія и науки „христіанскія“, то неясно, возможны ли таковыя съ точки зрѣнія Л. Н. и не замѣняются ли онѣ и съ избыткомъ одной уже религіею (въ его смыслѣ)? Мы возвратимся къ этому пункту ниже.

„Первоначальность отношенія къ міру“.

Наука и философія не могутъ де установить отношенія человѣка къ міру — потому, что (стр. 19) „прежде чѣмъ могла возникнуть какая-либо философія, или какая-нибудь наука, должно было уже существовать то, безъ чего невозможна никакая дѣятельность мысли: какое-либо отношеніе человѣка къ міру.“

а) Какого отношенія?

Къ сожалѣнію, здѣсь прежде всего неясно, о какомъ отношеніи человѣка къ міру идетъ рѣчь: говорится ли объ отношеніи только умственномъ, или же вообще объ отношеніи субстанціально-транссубъективномъ во всякомъ взаимодѣйствіи; если имѣется въ виду одно лишь какое-то умственное отношеніе (религіозное ли?), то этимъ положеніемъ ничуть не доказывается, что истинно-религіозное отношеніе къ *міру* (хотя мы видѣли ранѣе, что подобное выраженіе есть нестерпимое противорѣчіе, но допустимъ его возможность на этотъ разъ) и точно первоначальнѣе (и притомъ какъ? логически (*φύσει*), или по времени?), чѣмъ философско-научное отношеніе къ міру; все-таки остается у гр. Толстого неяснымъ, что̀ къ чему приводитъ: наука и философія къ религіи, или наоборотъ?

b) Измѣняемость отношенія къ міру.

Кромѣ того, развѣ это (неизвѣстное) первоначальное отношеніе сколько-нибудь препятствуетъ позднѣе установить *другое* отношеніе къ жизни (хотя бы и при помощи философіи), которое замѣнитъ первоначальное, какъ ошибочное, и само будучи, впрочемъ, не всегда истиннымъ? Развѣ мы (и самъ Л. Н.) неодно-

кратно не мѣняли своего отношенія къ міру и жизни? Развѣ истина не лежитъ „посрединѣ“, какъ примирительная синтеза между тезой и антитезой, развѣ не добиваемся мы истины дорогою цѣною отказа отъ рутины, традиціи, цѣною долговременныхъ поисковъ? Л. Н. и самъ говоритъ о „разрушеніи прежняго ставшаго недостаточнымъ отношенія и постановкѣ на его мѣсто болѣе яснаго, разумнаго“ (Rel. und Moral, p. 37). Аргументъ его о первоначальности этого отношенія, значитъ, совершенно несостоятеленъ.

c) Противорѣчіе со стороны науки.

Обратимся къ главной мысли. Направленіе для всякой умственной работы всегда (стр. 17) давалась де религіею (въ смыслѣ графа Л. Н. Толстого). Такую роль нѣкоторые философы приписываютъ и философіи. Быть можетъ, съ нѣкоторыхъ точекъ зрѣнія и желательно, чтобы религія давала направленіе умственному труду, но только *этого не было*. Возводить такое мнѣніе въ исторіософическій законъ, по мнѣнію большинства историковъ науки, конечно, было бы скороспѣлымъ и неосновательнымъ умозаключеніемъ.

Наука, увѣряетъ графъ Л. Н. Толстой, не можетъ (см. выше, стр. 18), какъ полагаютъ наивные люди, быть изученіемъ „всего“, потому что предметовъ изслѣдованія безчисленное множество. Всякій, кто ознакомился хотя бы и съ элементарнымъ курсомъ логики, знаетъ, что во 1) полная индукція невозможна, и что во 2) наука, или вѣрнѣе, частныя науки изслѣдуютъ не всѣ предметы, или явленія въ отдѣльности ихъ (*τὰ καθ' ἕκαστα*), а только *типы* или общіе законы; напр., безчисленные случаи паденія тѣлъ охватываются немногими законами.

Затѣмъ: изслѣдованіе, разумѣется, не есть еще обладаніе знаніемъ; если же мы еще не знаемъ всего, и даже еще не „все“ изслѣдуемъ, то отсюда еще вовсе не вытекаетъ, будто „наука изучаетъ только то, что́ религія выдвигаетъ изо всего безчисленнаго количества предметовъ.“ Можно бы, пожалуй, указать на памятники восточной муд-

рости, носящіе обыкновенно преимущественный религіозно-назидательный характеръ. Но ссылка, положимъ, на Талмудъ или Вѣды мало поможетъ; если Талмудъ, напр., и охватываетъ собой бо́льшую часть еврейской научной литературы, то вѣдь и онъ заключаетъ въ себѣ немало мыслей, не вытекающихъ изъ богословскихъ основоположеній, и вообще свѣдѣній совсѣмъ не богословскаго характера: тамъ найдутся замѣтки и медицинскія и ветеринарныя, минералогія и астрологія и всякая всячина, не имѣющая ничего общаго съ богословіемъ.

Различіе областей религіи и наукъ.

Частныя науки не имѣютъ съ религіей въ узкомъ смыслѣ богословія ничего общаго, и не получаетъ отъ него „направленія": какое дѣло, напр., богослову, какъ богослову, до удѣльнаго вѣса химическихъ элементовъ или до критической температуры, или до личности Дмитрія Самозванца и т. д.? и наоборотъ, химикъ, какъ таковой, совершенно не компетентенъ въ вопросахъ богопознанія. Когда же подобное сближеніе происходитъ, бываетъ лишь произвольный захватъ чужой области, и кто-нибудь мѣшается не въ свое дѣло. Какой-нибудь естествовѣдъ (довольно частый случай), напр., иногда захочетъ явиться въ роли самозваннаго богослова, или философа.

Но вѣдь не все то, что̀ пишетъ естественникъ, относится къ области естественныхъ наукъ: „Сказки Кота-Мурлыки" проф. зоологіи Н. П. Вагнера — не курсъ зоологіи. То обстоятельство, что нѣкоторые ученые обнаруживаютъ похвальный интересъ къ вопросамъ религіи и пытаются (иногда будучи непризванными дѣлателями) и сами разрабатывать вопросы богопознанія, ничуть не доказываетъ, что между богословіемъ и между какой-либо наукой, напр., зоологіей, либо физикой есть *внутренняя* логическая связь понятій. Философу, напр., понравится дѣлать гимнастическія упражненія или кататься на велосипедѣ; можно отсюда сейчасъ же и заключать, что философія располагаетъ кататься на велосипедѣ? Нужно строго различать, когда научный писатель

говоритъ въ качествѣ спеціалиста (такъ сказать ex cathedra), и когда онъ говоритъ „отъ себя“: вѣдь и Ньютонъ писалъ объ Апокалипсисѣ, а Берклій о цѣлебныхъ свойствахъ дегтярной воды. Но ни философскія, ни математическія ихъ познанія не предрасполагали ихъ къ тому.

Мнимое различіе науки христіанской и науки языческой.

Наша якобы „языческая“ наука въ цѣломъ ея вовсе не есть (стр. 18) „изслѣдованіе тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ получаетъ наибольшее благо (какое? нравственное или матеріальное?), и всѣхъ тѣхъ явленій міра, которыя могутъ доставить его“. Еще „язычникъ“ Аристотель училъ, что именно та наука и выше, и лучше, которая наименѣе причастна житейскимъ заботамъ. Движеніе нашей солнечной системы къ Геркулесу и туманныя пятна изслѣдуются въ астрономіи, хотя это и не приноситъ сейчасъ же ощутительной матеріальной пользы человѣчеству. А какое нравственное благо можетъ проистечь отъ изученія формъ кристалловъ? Да и вообще нѣтъ минералогіи языческой или христіанской, какъ и нѣтъ химіи языческой въ отличіе ея отъ христіанской химіи; есть одна только химія, изслѣдующая (по возможности) *всѣ* химическія свойства вещей. Л. Н. Толстой и самъ знаетъ, что есть одна только алгебра, и одна геометрія, которыя остаются тѣми же алгеброй и геометріею, независимо отъ того, кто ихъ разрабатываетъ, будь то грекъ, арабъ, еврей, индусъ, христіанинъ. Вѣдь науки суть системы понятій, а понятія (идейное бытіе) вѣчны, т. е. безвременны и не подлежатъ условіямъ времени и пространства. Алгебра или химія, какъ науки, по *содержанію* своего понятія, всегда тождественны самимъ себѣ; различіе же *объема* ихъ понятія въ различные періоды исторіи человѣческой культуры зависитъ не отъ различія въ вѣроисповѣданіяхъ или религіяхъ тѣхъ ученыхъ, кои разрабатываютъ означенныя науки, а отъ различія соотносительныхъ пунктовъ и точекъ зрѣнія, словомъ, отъ различнаго опредѣленія понятій, входящихъ въ составъ каждой науки. И не можетъ быть

химіи, или минералогіи, или алгебры, кои, въ угоду Л. Н., станутъ, какъ подобаетъ „христіанской наукѣ", изслѣдовать „тѣ условія, при которыхъ человѣкъ можетъ познать требованія высшей Воли, пославшей его, и приложить ихъ къ жизни" (стр. 18). Гдѣ такая „наука только еще зарождается", мы не слыхали; поэтому и предлежащій трактатъ самого Л. Н. мы, видя въ немъ лишь сочиненіе общефилософскаго характера, не рѣшаемся причислять къ новой „наукѣ".

Подлинное разграниченіе умственной области науки, философіи, религіи.

Частныя науки изслѣдуютъ *міръ по частямъ*, каждая со своей особенной точки зрѣнія. Отсюда ясно, что должна же быть одна общая наука, которая изслѣдуетъ самыя эти точки зрѣнія или высшія понятія спеціальныхъ наукъ, подвергаетъ ихъ критикѣ, обрабатываетъ понятія и совмѣщаетъ ихъ во единую, свободную отъ противорѣчія систему. Эта наука изслѣдуетъ *міръ, какъ цѣлое,* и именуется *философіею.* Философія есть наука *категорій,* высшихъ понятій разума, основаній человѣческаго знанія. А такъ какъ и самъ человѣкъ входитъ въ міръ, какъ членъ, то онъ подвергается изученію и философіи, и частныхъ наукъ (изслѣдующихъ его отношенія ко *внѣшнему міру*, включая сюда и тѣло). Значитъ, никто, кромѣ философіи, не въ правѣ судить о положеніи человѣка *въ мірѣ,* какъ цѣлой и единообразно-стройной системѣ; одна только философія можетъ опредѣлять его мѣсто въ мірѣ или *отношеніе человѣка къ міру.* Религія же есть отношеніе человѣка не къ міру, а *къ Богу,* какъ бы это отношеніе ни познавалось, самостоятельною ли работой человѣческаго разума, или путемъ человѣколюбиваго Самооткровенія Божія. Религіозное соотношеніе человѣка съ Богомъ изслѣдуется не въ философіи, а въ богословіи. А для богословія философія можетъ быть лишь служебнымъ элементомъ, ancilla; философія можетъ только доводить до Бога, какъ говоритъ Френсисъ Бэкнъ, а здѣсь уступаетъ свое мѣсто богословію.

Религія, какъ богопознаніе, никакъ *не есть міровоззрѣніе*, и философія, какъ міровоззрѣніе, никогда не замѣнитъ богословія, — въ силу совершеннаго различія объектовъ познанія ихъ.

Идеалистическое заблужденіе въ пониманіи религіи и подтасовка религіи философіею.

Фатальная ошибка въ опредѣленіи религіи приводитъ еще и къ другимъ невѣрнымъ слѣдствіямъ. Крайне замѣчательно, что Л. Н. въ своемъ усердіи на пользу религіи, неправильно доказывая правильную въ сущности мысль о томъ, что религію нельзя замѣнить философіею и науками, приписалъ религіи слишкомъ много чужихъ задачъ и просмотрѣлъ нѣкоторыя ея собственныя наисущественнѣйшія черты. Самъ того не замѣчая, онъ впалъ въ запрещаемый имъ самимъ грѣхъ и опредѣлилъ религію, какъ философію, тѣмъ навязавъ ей несвойственныя ей философскіе признаки и задачи. Этимъ онъ повторилъ ошибку всѣхъ идеалистовъ-философовъ, кои въ своемъ служеніи „мышленію" (*νόησις*), признаваемому ими основною чертою и божескаго, и человѣческаго, и всеміроваго бытія, стирали границу между религіей и философіею и первую замѣняли второю. Еще въ нашемъ столѣтіи *младогегелевцы* [1]) (лѣвая сторона) сами уподобляли философію хищному волку, долженствуюшему пожрать смиреннаго овна-религію. Но эти хвастливыя заблужденія уже отошли въ область преданій. Намъ же, ратуя о религіи, не надо позабывать: pas trop de zèle, дабы неумѣлою защитой не способствовать профанаціи религіи.

Подтасовка типовъ религій формами этико-философскихъ воззрѣній.

Не увлекись Л. Н. неправильнымъ расширеніемъ задачъ религіи, онъ избѣжалъ бы и теперешняго своего дѣленія религій. Приводимыя имъ формы религій суть собственно не религіозныя формы, а различныя ступени міровоззрѣній общефилософ-

---

1) Форма „гегеліанцы" для перевода нѣмецкаго Hegelianer на мой слухъ столь же дика, какъ „индіанцы" — Indianer. Такъ же отрицательно отношусь я и ко всѣмъ прочимъ философскимъ „анцамъ".

скихъ въ ихъ этическихъ слѣдствіяхъ. 1) Забота о благѣ собственномъ, 2) о благѣ общества (какъ мнимый подвидъ предыдущей) суть лишь отпечатки особаго отношенія человѣка къ міру, когда человѣкъ ставитъ себя, или „свое“ — „пупомъ міра“. Третій же членъ раздѣленія (служеніе волѣ Божьей, какъ высшая форма религіи; впрочемъ, это уже совсѣмъ этика, а не религія!) не координованъ съ предыдущими и не имѣетъ съ ними общаго fundamentum divisionis: отказъ отъ служенія своему собственному благу или благу своей корпораціи логически не противостоитъ обращенію въ слугу Божьяго: возможны, напр., еще ступени служенія *всему* человѣчеству (чего никакъ *нельзя* включить во II ступень), всему живому и т. д. Замѣтимъ еще, что логически различаются другъ отъ друга только I членъ отъ II и III вмѣстѣ: ибо различающими признаками является здѣсь: въ I случаѣ — служеніе себѣ, а во II и III — служеніе кому-либо *другому*, будь то людямъ или Богу.

Кстати, общаго основанія дѣленія нѣтъ и въ приводимомъ въ началѣ (см. выше стр. 13) раздѣленіи взглядовъ на религію: религія, I) какъ откровеніе, II) какъ сводъ суевѣрныхъ положеній и III) какъ сводъ законовъ, придуманныхъ для обузданія толпы умными администраторами. Происхожденіе религіи отдѣляетъ только I отъ II и III вмѣстѣ (I религія происходитъ де отъ Бога, II и III — отъ человѣка). II и III другъ отъ друга собственно подраздѣляются различіемъ ихъ желательной будущности. II — суевѣріе подлежитъ де истребленію, а III — придуманный умными людьми обманъ якобы необходимъ для массы. Но въ единомъ дѣленіи по общеизвѣстному логическому правилу надо проводить и одно основаніе, и трихотомію нельзя основывать на двухъ разныхъ основаніяхъ; нельзя подчиненныхъ понятій координовать съ понятіями, равносильными ихъ подчиняющему. Эта логическая ошибка — приводить подраздѣленія наравнѣ съ раздѣленіями, допущена гр.

Л. Н. Толстымъ въ обѣихъ трихотоміяхъ, повидимому, безсознательно.

Вопросъ о природѣ религіознаго соотношенія.

Но на этихъ логическихъ формальностяхъ (хотя онѣ далеко не безразличны) я останавливаться не стану, а перейду, по существу, ко второму капитальному смѣшенію понятій въ означенномъ трактатѣ Л. Н. Религія де есть отношеніе. Спрашивается, какою же метафизической природой обладаетъ это отношеніе? Есть ли оно *реально-функціонное*, или же оно есть только *идейное* отношеніе, т. е. заключается въ одномъ лишь разумѣ и познаніи. Этого громаднаго различія Л. Н. нигдѣ не выяснилъ, да, кажется, и не уловилъ. На этотъ счетъ онъ выражается темно. Если бы Л. Н. уловилъ его, то онъ сразу бы освободился отъ идеалисма.

Безсознательная традиціонно-философская замѣна религіи богословіемъ.

Я не сомнѣваюсь, что Л. Н. понимаетъ религію, какъ *живое* отношеніе. Но соотвѣтственно обычнымъ пріемамъ большинства системъ философіи религіи (къ чему наклонность дается общею точкой зрѣнія идеалисма), Л. Н., ведя рѣчь о религіи, какъ цѣломъ, всего чаще говоритъ собственно о *богопознаніи*, какъ будто онъ и самъ ничего другого въ религіи не видитъ. Во всѣхъ вышеразобранныхъ мѣстахъ о преимуществахъ религіи надъ философіею и наукой рѣчь шла, несомнѣнно, о богопознаніи. Въ этомъ же духѣ выражаются и другія мѣста. „Религія опирается на фактъ сознанія человѣкомъ своей конечности среди безконечнаго міра и своей грѣховности" (Rel. u. Moral, p. 10). Сущность всякой религіи составляетъ де *отвѣтъ на вопросъ*, надъ которымъ задумывается человѣкъ (ibidem, p. 11), „для чего это его мгновенное, неопредѣленное и конечное существо среди вѣчнаго, твердо опредѣленнаго и безконечнаго міра" [1]. Ниже — въ разборѣ формъ религіи (ib. p. 15):

---

1) Или: „Зачѣмъ я живу, и какое мое отношеніе къ окружающему меня безконечному міру" (стр. 14)? Кто же не признаетъ здѣсь исконныхъ философскихъ проблемъ?

„каждый человѣкъ непремѣнно какъ-нибудь *представляетъ себѣ свое отношеніе* къ міру". „Религія (ibidem, p. 16) есть то отношеніе, въ которомъ человѣкъ *признаётъ себя къ міру* etc." и т. п. Всѣ подчеркнутыя выраженія обозначаютъ функцію мышленія или познанія.

Но вѣдь изъ познанія можетъ быть выведено только познаніе же. Изъ религіи, какъ богословія, можно вывести только *науку этики*, а не *реальную нравственность*; одно другого не обусловливаетъ: преступники возможны и среди профессоровъ богословія (религія, какъ познаніе). Что наше пониманіе словъ Л. Н. вѣрно, т. е. что здѣсь разумѣлась религія, какъ познаніе, подтверждается непосредственно затѣмъ слѣдующей полемикою противъ науки и философіи . . . „Прежде чѣмъ могла возникнуть какая-либо философія, или какая-либо наука, должно было уже существовать то, безъ чего *невозможна никакая дѣятельность мысли, какое-либо то или другое отношеніе человѣка къ міру*" (см. выше стр. 17). Чтобы мы какъ-либо не поняли этого предварительнаго отношенія въ смыслѣ *реальной* координаціи съ Богомъ, добавляется, что оно есть откровеніе, дающее направленіе (стр. 20) всякой умственной дѣятельности (не придавая де слову „откровеніе" мистическаго значенія?!), т. е. опять таки есть *познаніе*.

Смутность понятія гр. Л. Н. Толстого объ откровеніи или богопознаніи.

Для того, чтобы *познать* свое отношеніе къ міру, или къ началу его, не требуется де ни науки, ни философіи. Въ чемъ же, однако, состоитъ этотъ „ненаучный" и „нефилософскій" способъ познанія? „Религіозное познаніе есть то, на которомъ зиждется всякое другое, и которое (опять нарушеніе правъ философіи!) предшествуетъ всякому другому . . . мы не можемъ опредѣлить его, не имѣя для него орудія опредѣленія". (Rel. u. Moral, p. 20, 21.) Однако Л. Н. уже опредѣлилъ его и подвелъ его въ своихъ словахъ подъ высшее понятіе „познаніе". Откровеніе и будетъ де означеннымъ „религіознымъ *познаніемъ*". Но если Богъ въ

Откровенія вступаетъ въ соотношеніе съ человѣкомъ, а послѣдній обладаетъ лишь своимъ слабымъ и несовершеннымъ человѣческимъ разумомъ, то Откровеніе, дабы человѣкъ понялъ его, конечно, должно быть къ нему приноровлено, т. е. выражено человѣческимъ языкомъ и словами. Слова же суть только знаки понятій. А понятія вѣдь общи всему умственному обиходу человѣка и употребляются не только въ этомъ комплексѣ мыслей, въ которыхъ выражено Откровеніе, но и въ иныхъ комбинаціяхъ. Понятія же *взаимно* [1]) опредѣляются, и не имѣй они *общихъ точекъ,*

---

1) Въ поясненіе этой мысли позволю себѣ привести нѣсколько положеній изъ области науки логики.

Источникомъ *познанія* служатъ данныя непосредственнаго *сознанія*, т. е. душевные акты всѣхъ классовъ. Эти данныя могутъ соединяться или 1) въ *механическія* (алогическія) комбинаціи, которыя обыкновенно называются *ассоціаціями идей*, или 2) въ *логическія* единства — посредствомъ актовъ логическаго мышленія. Логическое мышленіе или познаніе заключается въ томъ, что двѣ или нѣсколько соотносительныхъ точекъ на основаніи одной точки зрѣнія соотносятся въ соотносительное единство. Мышленіе есть соотнесеніе *съ точки зрѣнія*. Въ тѣхъ соединеніяхъ психическихъ элементовъ, гдѣ нѣтъ на лицо точки зрѣнія, нѣтъ и мышленія или познанія; первоначальное соединеніе данныхъ непосредственнаго сознанія, значитъ, *не есть* еще мышленіе,

Нужно строго различать понятія *познаніе* и *сознаніе*. Актъ души сознаётся, какъ *единый* и самобытно-отдѣльный, тогда какъ для познанія, которое непремѣнно есть соотнесеніе, требуется по меньшей мѣрѣ *двѣ* соотносительныя точки, которыя играютъ роль не въ силу своего *различія*, а лишь постольку, поскольку ихъ можно привести къ логическому единству примѣненіемъ къ нимъ одной общей точки зрѣнія, одинаково имѣющей отношеніе къ нимъ обѣимъ. Поэтому въ традиціонной логикѣ точка зрѣнія называется среднимъ или посредничающимъ терминомъ (terminus medius, *τὸ μέσον*).

Обыкновенно различаютъ 3 формы логическихъ единствъ: *1) понятіе, 2) сужденіе, 3) умозаключеніе.* Всѣ эти 3 формы представляютъ собою въ сущности одинъ и тотъ же типъ мысли, только съ различною степенью *аббревіатуры* или упрощенія. Самый полный типъ мысли есть *умозаключеніе*, когда соотносящій субъектъ для большей убѣдительности и для лучшей провѣрки его самъ указываетъ соотносительныя точки (terminus major и minor), точку зрѣнія (terminus medius) и заключеніе, которое онъ дѣлаетъ на основаніи этихъ трехъ терминовъ, т. е. соотносительное единство (conclusio, *συμπέρασμα, συλλογισμός*).

Сужденіе есть логическій типъ сокращенный, когда приводятся соотносительныя точки и ихъ соотносительное единство, но не указывается

то они и не могли бы слагаться въ стройныя, логическія системы. Значитъ, для опредѣленія *(логическаго)* орудіе на лицо въ самихъ же понятіяхъ.

Во вторыхъ: Откровеніе не сообщаетъ намъ наивысшихъ предикатовъ или общихъ категорій, потребныхъ для опредѣленія низшихъ понятій; категоріи составляютъ исключительный и собственный предметъ философіи. Вѣдь Откровеніе — не курсъ логики, или метафизики. Истины Откровенія не входятъ въ видѣ точекъ зрѣнія въ частныя науки и не примѣнимы ни въ ботаникѣ, ни въ минералогіи и т. д. Откровеніе имѣетъ свой разъ навсегда точно опредѣленный смыслъ, и надобно остерегаться примѣнять

основаніе или точка зрѣнія, сообразно которой произведенъ соотносительный актъ.

Понятіе есть самая сокращенная форма мысли, въ которой опускаются и соотносительныя точки, и точка зрѣнія, а указывается лишь одно соотносительное единство, символизируемое какимъ-нибудь однимъ словомъ. Такимъ образомъ сужденія суть результаты умозаключеній, понятія суть результаты сужденій, т. е. всякая логическая форма можетъ быть и распространяема и сокращаема. Распространеніе или *развертываніе* понятія называется въ логикѣ его опредѣленіемъ (definitio, ὁρισμός); опредѣлить понятіе значитъ указать соотносительные пункты и точку зрѣнія, съ какой было произведено соотнесеніе, результатъ котораго выражается даннымъ понятіемъ.

Нужно замѣтить, что изъ понятій составляются сужденія, изъ сужденій — умозаключенія, т. е. всякое вновь получающееся соотносительное единство пріобрѣтаетъ въ нашемъ сознаніи самобытность, и можетъ быть употребляемо впослѣдствіи въ качествѣ либо одной изъ соотносительныхъ точекъ, либо въ качествѣ точки зрѣнія при построеніи новыхъ логическихъ единствъ.

Одна мысль *отличается* отъ другой тѣмъ, что заключаетъ въ себѣ либо иную точку зрѣнія, либо иныя соотносительныя точки, потому что съ одной и той же точки зрѣнія могутъ быть соотносимы различныя соотносительныя точки, и наоборотъ, однѣ и тѣ же соотносительныя точки могутъ быть соотносимы съ различныхъ точекъ зрѣнія. Одна мысль *стоитъ въ связи* съ другой такимъ образомъ, что содержитъ въ себѣ либо часть другой мысли, либо цѣлую другую мысль, т. е. 1) она имѣетъ тѣ же самыя соотносительныя точки, но другую точку зрѣнія; 2) она имѣетъ ту же точку зрѣнія, но другія соотносительныя точки; 3) вся другая мысль, т. е. ея соотносительное единство служитъ въ первой либо точкою зрѣнія, либо одной изъ соотносительныхъ точекъ.

его не къ мѣсту. Кромѣ того, *кто*, по мнѣнію гр. Л. Н. Толстого, *открываетъ* себя? Пунктовъ религіознаго соотношенія съ субъектомъ онъ выставилъ два: Бога и міръ. Какъ можетъ себя открывать міръ, который не есть *единая* личность? Если христіанинъ признаётъ Бога личнаго, то ему легко понятно, что Богъ, напр., по Своей Всеблагости восхотѣлъ открыть Себя людямъ. Но можно ли такимъ же образомъ персонифицировать міръ? Вѣдь міръ для насъ на критической точкѣ зрѣнія только совокупность впечатлѣній — „мои представленія“. Л. Н. не можетъ возразить намъ тѣмъ, что Откровеніе де относится только къ третьей, совершенной формѣ религіи, а не къ первымъ двумъ формамъ — религіи міра. Вѣдь по словамъ Л. Н. Толстого религія *всегда* и *вездѣ* (см. выше стр. 17) давала направленіе умственной жизни и всяческой наукѣ, включая въ нее и философію. Значитъ, и въ религіяхъ первыхъ двухъ формъ было нѣкое „откровеніе“.

Апоріи въ понятіи „міра“.

Итакъ, что же понимать подъ терминомъ „міръ“? Несомнѣнно, что на обѣихъ первыхъ ступеняхъ религіи будетъ различно[1]) и самое понятіе міра (а не одно только *отношеніе* къ міру): на первой ступени человѣкъ противопоставляетъ своему „я“ все „не я“ и живетъ только въ себя самого; на второй — человѣкъ исключаетъ изъ этого враждебнаго и подлежащаго эксплуатаціи міра „не я“ — своихъ близкихъ, сочленовъ того же единства: выходитъ, значитъ, что измѣнился въ его глазахъ

1) Кстати, почему Л. Н. вторую форму, когда человѣкъ живетъ на благо своей корпораціи (семьи, рода, общества и т. д.), т. е. когда онъ распространяетъ сознаніе своего „я“ на цѣлую массу другихъ душъ, почему эту стадность Л. Н. ставитъ выше первой, т. е. сознанія своего „я“? Надо строго различать философское отношеніе къ міру отъ политическаго и этическаго. Эта стадность или сознаніе себя только частью цѣлаго характерна для древности и дикихъ народовъ. Въ признаніи самостоятельности единичной личности лежало потрясающее міръ величіе христіанства. Принципъ личности составляетъ, по убѣжденію историковъ цивилизаціи, лучшее достояніе новой культуры.

и составъ міра, и міръ „не я", ранѣе для него безразличный, распадается на двѣ половины: „своихъ", которыхъ онъ, такъ сказать, изымаетъ изъ „не я" или міра, и „чужихъ", которые только и составляютъ теперь для него съуженную сферу непріязненныхъ дѣйствій. Такія апоріи наглядно показываютъ, что Л. Н. смѣшалъ въ своемъ раздѣленіи формъ религіи точки зрѣнія метафизическую и этическую. Эти якобы религіозныя отношенія человѣка къ міру суть собственно отношенія нравственныя.

Откровеніе, какъ міропознаніе.

Если не понимать Откровенія „мистически", и если не міръ открываетъ себя, такъ ужъ не самъ ли человѣкъ открываетъ себѣ его? Дѣйствительно, Л. Н. такъ и говоритъ (см. выше стр. 20): „познаніе это пріобрѣтается не изученіемъ и не усиліями отдѣльнаго человѣка, или людей, а только *воспріятіемъ* (??!) отдѣльнымъ человѣкомъ, или людьми безконечнаго разума, постепенно открывающагося людямъ". Познаніе же устройства вселенной совершается въ такъ называемыхъ естественныхъ наукахъ (въ которыхъ и примѣняются методы *воспріятія*): анатоміи, зоологіи, минералогіи, химіи и т. д. Но основными категоріями этихъ наукъ служатъ философскія понятія; напр., въ математикѣ высшими принципами являются понятія величины, числа, равенства, въ механикѣ — понятія времени, пространства, движенія, въ физикѣ — понятія силы, матеріи, причины и т. п. Слѣдовательно, это „откровеніе" sui generis опредѣлимо, и „неопредѣляемость" его есть богословское воспоминаніе, которое, благодаря произведенному Л. Н. Толстымъ подмѣну богословскаго Откровенія — откровеніемъ естественнонаучнымъ, становится совершенно неумѣстнымъ. А кромѣ того, неужели и взаправду для Л. Н. откровеніе все въ той же базаровской распластанной лягушкѣ? я этого не думаю. Если же Л. Н., слѣдуя Максу Мюллеру, склоненъ принять откровеніе, хотя и не изъ лягушки, но, такъ сказать, самодѣльное откровеніе человѣческаго разума, постигающаго разумъ безконечной

вселенной, то гдѣ же непоколебимые критеріи истинности его? Не есть ли, можетъ быть, такое „откровеніе“ съ объективной критической точки зрѣнія просто idolon tribus?

Факть, подрывающій всю *идеалистическую* теорію религіи, какъ познанія.

Поборая науку и философію, какъ ненужныя для религіознаго сознанія, и на мѣсто ихъ ставя религію, какъ основное познаніе, Л. Н. приводитъ фактъ, который не только не служитъ для его теоріи аргументомъ, но и прямо свидѣтельствуетъ противъ него. Съ религіею не надобны де ни наука, ни философія, ибо основатели религій не отличались научными и философскими знаніями. Притомъ свойства, дѣлающія людей способными воспринимать истину (религіозную) суть не какія-либо особенныя активныя качества ума, а, напротивъ, суть пассивныя свойства сердца (стр. 20).

Совершенно вѣрно: можно быть религіознымъ и не имѣть очень большого ума; къ сожалѣнію, и противники религіи (къ которымъ гр. А. Толстой не захочетъ причислить себя) тоже часто и особенно упираютъ на это обстоятельство. Но почему? Вѣдь если религія есть познаніе, а познаніе — плодъ и воспріятіе разума, то выходитъ, что, чѣмъ выше и основоположительнѣе познаніе (а оно, по Л. Н., глубже всей науки, философіи и метафизики), то тѣмъ большій и разумъ надобно имѣть для постиженія его; значитъ, чѣмъ человѣкъ *разумнѣе* и чѣмъ умъ его сильнѣе, тѣмъ онъ и способнѣе къ религіи. Получается противорѣчіе, опять указывающее на ошибочность основанія. Мы сейчасъ разрѣшимъ эту антиномію.

Религія, какъ реальная координація съ Богомъ.

Человѣческая душа, по счастью, обладаетъ не одною лишь функціею мышленія. Вліяніе идеалисма было такъ велико, что отъ его воззрѣній трудно освободиться еще и до сихъ поръ: даже и тотъ, кто не подозрѣваетъ этого и, повидимому, считаетъ себя стоящимъ на иной почвѣ, внезапно начинаетъ проповѣдовать доктрины идеалистическія, какъ это случилось и съ Л. Н.: религія де есть познаніе. Неудачный примѣръ

для доказательства того, что религія независима отъ философіи, привелъ Л. Н., повторяя исконную философскую доктрину (притомъ еще ошибочную). Религія не есть только познаніе (какъ доказывалъ Л. Н. еще А. А. Козловъ), и жить не значитъ только мыслить. Человѣческая душа обладаетъ громаднымъ количествомъ функцій, кои въ общемъ распадаются на три крупныхъ класса: 1) мышленіе, 2) чувство-воля и 3) движеніе. Религія не есть только *идейный элементъ*, или совокупность таковыхъ [1]); она есть специфическая *реальная* координація всѣхъ трехъ функцій человѣческой души. Человѣкъ способенъ къ самоопредѣленію и ставитъ себя въ *реальное* (функціонное) соотношеніе съ Богомъ, что̀ именуется религіею. Сообразно такому соотношенію, видоизмѣняется и образъ отправленія душевныхъ функцій: религіозный субъектъ, соотнося себя въ своемъ сознаніи съ Богомъ, обладаетъ во 1) специфическимъ *познаніемъ* (*идейная* сторона — функція мышленія): богопознаніемъ съ соотвѣтствующими религіозною этикою (идейное соотношеніе съ функціею чувства-воли) и эстетикою (духовный стиль въ искусствѣ — идейное соотношеніе съ функціею движенія); и во 2) *реально:* 1) *мысль* его устремлена на Бога и божеское — такъ называемое „*богомысліе*"; 2) *чувство-воля* координовано съ специфическими

---

1) Не могу отказать себѣ въ удовольствіи привести здѣсь глубокій анализъ нашего замѣчательнаго мыслителя проф. А. А. Козлова; онъ указываетъ нѣсколько принциповъ, которые по одиночкѣ выставлялись въ качествѣ сущности религіи, но которые не могутъ быть ею по своей односторонности, хотя и входятъ въ религію, какъ элементы: религія, какъ философія, какъ наука, какъ продуктъ нравственной идеи и дѣятельности, — эгоистическихъ и эвдемонистическихъ стремленій, — чувства, и спеціально чувства зависимости отъ абсолютнаго единства всего сущаго, религія, какъ мистика, какъ продуктъ идеи и чувства безконечнаго, — продуктъ художественныхъ чувствъ. Источникъ религіи А. А. Козловъ находитъ не въ той или другой какой-либо дѣятельности духа, а въ его *цѣломъ*. Религія есть синтетическое *единство* дѣятельностей духа, — не въ смыслѣ суммы продуктовъ этихъ дѣятельностей, но какъ результатъ ихъ въ непрерывномъ взаимодѣйствіи и взаимопроникновеніи другъ другомъ.

представленіями (вотъ куда относится выставляемый Л. Н. въ качествѣ существеннаго — признакъ: чувство преданности волѣ Божьей; 3) соотношеніе съ Богомъ вызываетъ и особаго рода движенія и *дѣянія* (*культъ* — богопочитаніе); на три стороны реальнаго соотношенія намекаетъ и традиціонное опредѣленіе религіи, какъ modus Deum cognoscendi [познаванія 1) умомъ] et colendi [т. е. почтенія 2) чувствами и 3) дѣяніями]. Совокупность этихъ душевныхъ функцій и составляетъ область sacra въ отличіе отъ profana.

Только въ одномъ мѣстѣ Л. Н. какъ будто говоритъ въ иномъ тонѣ, хотя тоже весьма смутно: онъ укоряетъ науку со включеніемъ философіи, что онѣ де изслѣдуютъ явленія (философія, замѣтимъ, *явленій не* изслѣдуетъ) *разсудочно* и независимо отъ положенія изслѣдующаго и отъ *чувствъ*, испытываемыхъ имъ (выше, стр. 19). Не забудемъ, однако, что *познавать* можно только познавательною способностью -- разсудкомъ или разумомъ, ибо если бы можно было познавать чувствомъ, такъ оно и было бы познаніемъ, или однимъ изъ видовъ таковаго, а не чувствомъ. Чувства же (по крайней мѣрѣ, логическія; но могутъ случайно присоединяться еще и другія, както: эстетическія, этическія) въ реальной координаціи познаванія сопровождаютъ научныя операціи, руководятъ ими, и, значитъ, вопреки гр. Л. Н. Толстому, всетаки *присутствуютъ* въ этомъ случаѣ. Кромѣ того, научное познаніе явленій міра въ силу самого своего понятія не можетъ не быть объективно, а истина остается истиною для изслѣдователя во *всякомъ* положеніи. „Отношеніе же“, продолжаетъ Л. Н. (конечно, умственное, такъ какъ рѣчь идетъ у него о различіи *„познанія“* религіознаго отъ познанія научно-философскаго) человѣка къ міру опредѣляется не однимъ разсудкомъ, но и чувствомъ (да и движеніемъ вѣдь!), *всей совокупностью* (именно) духовныхъ силъ человѣка“. То, что̀ описываетъ Л. Н., есть отношеніе *философское*. Религія же не есть познаніе вообще и не есть въ частности какое-то познаніе явленій міра „чувствомъ“

Религія не *опредѣляется* координаціею душевныхъ силъ, а *есть* специфическая координація этихъ силъ въ соотношеніи съ *Богомъ* (а не съ міромъ).

Опредѣленіе гр. Л. Н. Толстымъ нравственности.

Переходимъ ко второму отдѣлу статьи — „о нравственности". Подробный анализъ понятія религіи значительно сокращаетъ нашу задачу. И въ нравственности Л. Н. видитъ три фазы или разряда, сообразно тремъ степенямъ религіознаго отношенія къ міру или къ началу его; а такъ какъ эти первыя ступени были собственно не обще-религіозныя, а этическія, то здѣсь дѣло ограничивается простымъ повтореніемъ и перефразировкой прежняго. Религія есть установленное (кѣмъ? Богомъ, или человѣкомъ?) отношеніе человѣка къ міру или къ началу его, опредѣляющее смыслъ его жизни (а это на самомъ дѣлѣ — задача философіи). Нравственность же есть де указаніе и разъясненіе той дѣятельности человѣка, которая *сама собою* вытекаетъ изъ того или другого отношенія человѣка къ міру (стр. 21). Если она вытекаетъ „сама собою", то зачѣмъ разъясненіе (кому, и со стороны кого?)? Если же нужно еще разъясненіе, и оно служитъ „къ всегдашнему руководству", то, значитъ, эта дѣятельность не вытекаетъ „сама собою". А если всетаки нравственность *сама* вытекаетъ, то это разъясненіе могло бы быть дѣлаемо развѣ лишь изъ одного презрѣннаго (для графа Л. Толстого) „безцѣльнаго и *все* старающагося объяснить" разсудочнаго объективно-научнаго интереса. Если же такихъ интересовъ не признавать въ качествѣ непроизводительнаго (въ экономическомъ смыслѣ) умственнаго труда, то и сама этика терпима лишь въ смыслѣ практическаго кодекса. А если она притомъ еще сама собою вытекаетъ (какъ это? *логически*-дедуктивно изъ религіознаго ученія[1]), или же *реально* изъ реальнаго соотношенія съ Богомъ?), то это разъясненіе —

[1]) Если дедуктивно, то всетаки надобно *кому-нибудь произвести* эту дедукцію!

напрасный трудъ! кто обладаетъ нравственностью, тотъ уже нравственъ, и ему нечего разъяснять. Развѣ онъ станетъ нравственнѣе отъ того, что онъ будетъ знать, будто онъ нравственъ? Тутъ уже недалеко и до „гордыни". Не лучше ли наоборотъ?

Идеалистическая путаница понятій нравственности и этики.

Вотъ образчики затрудненій, получающихся изъ приведеннаго опредѣленія нравственности. И здѣсь всѣ ошибки въ концѣ концовъ сводятся къ одному основному грѣху идеалисма: смѣшенію *двухъ родовъ бытія* — реальнаго и идейнаго. Отсюда мы видимъ, какимъ *громаднымъ* значеніемъ обладаетъ точное различеніе различныхъ смысловъ, въ какихъ понятіе „бытіе" примѣняется. Одинаковость значка не должна вести къ смѣшенію понятій. Напр., этику, какъ систему нравственныхъ ученій, отнюдь не должно смѣшивать съ нравственностью, или нравственнымъ образомъ жизни (реальностью). А между тѣмъ у Л. Н. слово „нравственность", какъ и прежде „религія", заурядъ, по мѣрѣ надобности, употребляется то въ томъ, то въ другомъ значеніи, то въ смыслѣ одного лишь познанія, то въ смыслѣ реальной нравственности, чтò для самого автора очень удобно, но логически, къ сожалѣнію, вполнѣ несостоятельно.

Благородно звучитъ, но логически плохо вяжется съ прочими мыслями утвержденіе: „нравственность (стр. 22) не можетъ быть независима отъ религіи, потому что она не только есть послѣдствіе религіи, т. е. того отношенія, въ которомъ человѣкъ признаётъ себя къ міру („или къ началу его" здѣсь уже отброшено), но она уже *включена* (impliqué, implizirt) въ религіи." Можно бы сказать даже болѣе: нравственность (по Л. Н.) и есть сама религія, ибо, какъ я уже показалъ, въ началѣ трактата графа Толстого вмѣсто „религіи" была *подставлена* „нравственность." Только если эта нравственность вытекаетъ изъ откровенія, даваемаго міропознаніемъ (alias естествовѣдѣніемъ?), то не пришлось ли бы Л. Н. поглубже вникнуть въ

дѣло, и, признавая принудительную силу логическихъ доводовъ и подлиннаго значенія словъ, возвести „борьбу за существованіе“ въ нравственный принципъ вмѣстѣ съ Гёксли и присными его?

Затѣмъ: какъ понимать эту „включенность“ нравственности въ религію? Вытекаетъ ли въ качествѣ частнаго слѣдствія изъ общаго основанія — нравственность, какъ нравоученіе, изъ религіи, какъ богопознанія, или же религіозность (актуальная) субъекта обусловливаетъ (реально-психически) нравственный образъ жизни его? А это — двѣ вещи разныя. Спенсеръ и Вундтъ произвели по „Этикѣ“: но за такой подвигъ никто не считаетъ этихъ почтенныхъ мужей идеалами нравственности; съ другой стороны, ни Христосъ, ни даже Сократъ не написали по учебнику этики . . .

Такъ какъ религію Л. Н. отождествилъ въ своемъ опредѣленіи съ философіею, или въ частности съ этикою, одною изъ многихъ философскихъ дисциплинъ, то онъ, естественно, не можетъ и разграничить религію отъ нравственности. „Всякая религія есть отвѣтъ на вопросъ: какой смыслъ моей жизни? И религіозный отвѣтъ всегда включаетъ въ себѣ уже извѣстное нравственное требованіе, которое можетъ становиться иногда послѣ объясненія смысла жизни, иногда прежде его“ (стр. 23). „Нравственность заключена въ даваемомъ религіею объясненіи жизни, и потому никакъ не можетъ быть отдѣлена отъ религіи“ (ib.). Какъ понимать здѣсь эту идейную „заключенность“ нравственности въ религіи? Есть ли нравственность видъ религіи, или логическое слѣдствіе, выводъ изъ религіозныхъ положеній? Религію и нравственность нельзя де разъединить (логически) одну отъ другой; если религія есть отношеніе къ міру, притомъ еще умственное, т. е. міропознаніе и мірообъясненіе, то что же останется на долю собственно религіи, если отнять отъ нея и всѣ науки о природѣ, т. е., такъ называемыя естественныя? Останется та часть ея, которая,

правда, непричастна естественнымъ наукамъ, но зато совпадаетъ у Л. Н. съ нравоученіемъ, и потому отъ нея неотдѣлима. Если это и называть религіею въ собственномъ смыслѣ, то придется взять pars pro toto (часть вмѣсто цѣлаго).

Не упустимъ изъ виду и того обстоятельства, что, если сама этика допускается только ради ея практическаго примѣненія, то и вся религія будетъ только ради этики, т. е., въ концѣ концовъ, ради житейской *практики*, что̀ придало бы ей исключительно *утилитарное* значеніе.

Неточность постановки самой проблемы.

Впрочемъ, нельзя не замѣтить, что неточность отвѣта насчетъ зависимости нравственности отъ религіи обусловливается четочностью формулировки самаго поставленнаго вопроса: „возможна ли нравственность безъ религіи“. Какъ понимать означенную возможность: логически (идейно), или реально, и затѣмъ, въ смыслѣ ли этики, или нравственности практической? Во вторыхъ, что спрашивается: возможна ли безрелигіозная нравственность въ будущемъ, или же вообще имѣла ли она мѣсто когда-либо? Перекрещивая схемы, вопросъ можно понять такъ: были ли, либо мыслимы ли въ будущемъ системы этики, независимыя отъ религіознаго вѣроученія (каково бы послѣднее ни было), или же былъ ли когда-нибудь, либо мыслимъ ли вообще такой образъ дѣйствій (нравъ — ἦθος), который, будучи нравственнымъ, былъ бы независимъ отъ религіознаго союза съ Богомъ. Сообразно четвероякому смыслу вопроса, и отвѣты будутъ различны. Системы этики, независимой отъ религіи (saus sanction), какъ указываетъ и самъ авторъ, построялись и нельзя предвидѣть ничего, что̀ бы могло помѣшать ихъ появленію въ будущемъ. Состоятельны ли онѣ — вопросъ иной. Затѣмъ: были, есть, да и будутъ люди нерелигіозные (иррелигіянты, коихъ не надо смѣшивать съ атеистами: таковыми *иррелигіянтами* были, напр., строгіе позитивисты „первой фазы“, кои не только отрицали Бога, но и прямо игнорировали вопросъ

о бытіи Его), — которые по *внѣшней* сторонѣ своихъ дѣяній были нравственны въ христіанскомъ смыслѣ слова (напр., Литтрé). Но не есть ли это случайное совпаденіе, — дѣло другое.

Этика и философія.

Очевидно, вопросъ о возможности нравственности безъ религіи надо понять такъ: возможно ли построить логически состоятельную *систему* этики независимо отъ религіознаго основоположенія? Если и признать этику безъ богоученія и нравственность безъ религіи невозможными, то религія эта всетаки, понятно, не можетъ быть ни „религіею міра", ни „религіею начала его", а единственно лишь религіею *Личнаго* Бога, вступающаго въ Завѣтъ съ человѣкомъ.

Л. Н. справедливо указываетъ на неудовлетворительность прежнихъ философскихъ попытокъ обосновать этику. Но онъ не входитъ въ разсмотрѣніе причины этого явленія, а именно того обстоятельства, что неудача этихъ попытокъ зависѣла отъ идеалисма или универсалисма прежней метафизики (къ которому склоняется и самъ онъ, что̀ именно также не гарантируетъ успѣха его собственной попыткѣ) и безповоротно рѣшаетъ, что философіи съ этикой справиться не подъ силу. Графъ Л. Н. Толстой вообще склоненъ видѣть не только въ религіи, но и въ философіи исключительно *одну* лишь этику; его сѣтованія на „отчужденность новой философіи отъ жизни" въ переводѣ на языкъ историческихъ фактовъ означаютъ не болѣе, не менѣе, какъ то, что философы новаго періода европейской философіи обращались преимущественно къ изслѣдованію прямыхъ и коренныхъ задачъ своей науки, а именно къ *проблемѣ знанія* [1]): философія этого періода носитъ гносеологическій характеръ; а этика за это время выдѣлилась въ особую науку.

---

1) Дѣйствительно, эти изслѣдованія отвлеченнѣе и много *труднѣе* этическихъ разсужденій; неудивительно, что графъ Л. Толстой жалуется на *непонятность* новой философіи (см. выше стр. 24).

Но не забудемъ, что ни философія, ни религія не исчерпываются одной этикою; этика есть лишь часть, одна изъ философскихъ дисциплинъ, притомъ, дисциплина побочная, вполнѣ зависимая отъ „первой философіи". И вотъ гдѣ корень неудовлетворительности философской этики: необоснованность и несвязанность послѣдней вполнѣ зависѣли отъ неудовлетворительности самихъ метафизическихъ основаній.

Необходимость критическаго индивидуалисма.

Въ исторіи метафизики до сихъ поръ главенствовалъ универсалисмъ; въ качествѣ побочнаго дитяти метафизики, не носящаго своего родового прозвища, параллельно жилъ матеріалисмъ. Не мудрено, что ни идеалисму, ни матеріалисму не могло удаться обосновать этику своею ошибочною онтологіей. Въ самомъ дѣлѣ: по ученію однихъ, человѣкъ — безсмысленная и безцѣльная куча атомовъ; у другихъ, онъ же — мимолетный модусъ единой субстанціи и т. п. Какъ же тутъ приплести личность и ея нравственность[1])?

Но есть еще одно метафизическое направленіе — выше охарактеризованный (стр. 46) *критическій индивидуалисмъ* (имѣвшій среди великихъ философовъ представителемъ — Лейбница). Эта метафизика, полагающая своимъ основаніемъ понятіе индивидуальной субстанціи, и родственная христіанству, можетъ представить свою достаточно обоснованную этику. Скромную попытку разсмотрѣнія различныхъ этическихъ направленій съ точки зрѣнія этого метафизическаго направленія читатель найдетъ въ нижеслѣдующемъ приложеніи.

Принципъ признанія себя слугою Воли Божьей, столь дорогой графу Л. Н. Толстому, вполнѣ можетъ быть со-

---

1) Почтенный проф. Л. Штрюмпель совершенно справедливо называетъ эти воззрѣнія „*псевдоэтикой* матеріалисма и пантеисма". См. очень интересную главу подъ такимъ названіемъ въ его Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie, Lpz., 1886, стр. 415 и далѣе.

гласованъ съ критико-индивидуалистическими воззрѣніями. Это этическое понятіе вытекаетъ изъ метафизическаго понятія міра, какъ цѣлой системы. Замѣтимъ только, что необходимо имѣть какой-либо критерій для признанія возникающихъ у „я“ намѣреній — Волею Божьей? Какъ отдѣлаться въ данныхъ „въ сознаніи разумѣ и любви“ отъ неизбѣжной подмѣси субъективности? Есть, напр., маньяки, кои не только свои намѣренія считаютъ за ниспосланіе Божіе, а и себя самихъ считаютъ Богомъ. Для тѣхъ, кто подобно графу Толстому, не хочетъ порывать съ Откровеніемъ, нельзя придумать иного критерія, кромѣ согласія со Словомъ Божіимъ, надлежащимъ и *авторитетнымъ* образомъ истолкованнымъ. Отсюда проистекаетъ необходимость, въ качествѣ высшей нравственной санкціи, Слова Божія съ авторитетными его истолкованіями. Для этики, желающей стоять на чисто-религіозномъ основаніи, иного исхода нѣтъ, какъ признавать богооткровеніе.

Общее сужденіе объ этикѣ гр. Л. Н. Толстого. Какъ мы видимъ, и въ этомъ своемъ новомъ произведеніи гр. Толстой остается въ общемъ вѣренъ принципамъ идеалистическаго или интеллектуалистическаго міровоззрѣнія, чѣмъ и объясняются всѣ его ошибки; въ этомъ отношеніи и здѣсь онъ вполнѣ оправдываетъ ту характеристику его философіи, какую начерталъ въ своей книгѣ А. А. Козловъ (см. выше стр. 7—11). Но вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи столько обязанъ философіи идеалистической, гр. Толстой оказывается довольно неблагодарнымъ ея данникомъ, отрицая всякое научное и житейское значеніе философіи вообще. Столь же неблагодаренъ онъ и по отношенію къ „наукѣ“ или точнѣе къ спеціальнымъ наукамъ, исполняющимъ какъ разъ ту службу, какой онъ требуетъ отъ настоящей науки: излагать самооткровеніе внѣшняго міра, открывающагося перципирующему и мыслящему субъекту. Замѣтимъ, впрочемъ: у гр. Толстого, несмотря на то, что онъ придаетъ въ опредѣленіи религіи такое важное значеніе понятію „міръ“, нигдѣ не разъяснено самое это понятіе,

какъ его разумѣетъ авторъ: означаетъ ли оно, напр., вселенную, систему субстанцій? или авторъ понимаетъ подъ „міромъ“ только міръ „внѣшній“ для ощущающаго и мыслящаго субъекта?

Генезисъ философіи графа Л. Н. Толстого и мотивы его.

Что касается внутренней исторіи воззрѣній графа Л. Толстого и способа ихъ возникновенія, то мы уступимъ здѣсь слово А. А. Козлову, съ которымъ мы на этотъ счетъ вполнѣ согласны. Графу [1]) Л. Толстому хотѣлось быстро, безо всякихъ колебаній и сомнѣній, безповоротно рѣшить возникшіе у него „вопросы жизни“ . . . Ими занимаются и рѣшаютъ ихъ религія и философія . . . Такъ какъ гр. Толстой не желалъ подчиниться *авторитету* религіозной общины или церкви, гарантирующей правильность истолкованія преданія или откровенія (на которомъ опирается всякая религія), то ему оставалось обратиться къ философіи.

Въ философіи [2]), какъ и во всякой наукѣ, для успѣшной дѣятельности, кромѣ субъективныхъ условій таланта, ума и пр., необходимо еще систематическое изученіе и тѣсная связь съ дѣятельностью предшественниковъ. Вотъ этого то важнаго условія и не было у гр. Толстого. Несомнѣнно, что у него есть и философское образованіе, и что онъ читалъ тѣ или другія сочиненія философовъ. Но этого еще недостаточно. Какъ въ каждой наукѣ, такъ въ особенности, въ философіи, необходимо *не читать* сочиненія лучшихъ представителей науки, а *штудировать* ихъ . . . Необходимо не только узнать, но и сознательно *пережить* въ себѣ тѣ *точки зрѣнія,* на которыхъ стояли философы разныхъ временъ, реально воспроизвести въ своемъ духѣ *основанія и мотивы* ихъ рѣшеній и способа постановки проблемъ . . . и ясно выдѣлить *существенные* моменты въ развитіи одной и той же идеи, начиная отъ древности и

---

1) Религія гр. Толстого, стр. 213.
2) Тамъ же, стр. 212.

до настоящаго времени. Только такимъ путемъ человѣкъ *дѣйствительно* можетъ *овладѣть* всѣмъ сдѣланнымъ въ области философской науки и на этомъ базисѣ возводить ея зданіе далѣе. Мало того, что ничего этого не сдѣлано гр. Толстымъ, но онъ даже и не могъ этого исполнить въ силу предвзятаго ложнаго мнѣнія, съ которымъ онъ приступилъ къ этому дѣлу[1]) . . . Вмѣстѣ съ ходячимъ мнѣніемъ онъ не считалъ философіи наукою.

Такое отношеніе его[2]) къ философской метафизикѣ вполнѣ произвольно, потому что онъ очевидно не изучалъ критически метафизической философіи, по крайней мѣрѣ, не представилъ намъ слѣдовъ этого изученія. Утвержденіе, что умозрительная философія будто бы ставитъ вопросы, но отвѣчаетъ тѣми же вопросами, только въ иной формѣ, — произвольно и ничѣмъ не подкрѣплено . . . Этотъ упрекъ для человѣка такого сильнаго ума, какъ гр. Толстой, черезчуръ *наивенъ* . . . Если бы онъ разобралъ[3]), вѣрно ли опредѣляютъ философы сущность вещей и жизни, то, принявшись за такую систематическую работу, онъ необходимо *переходилъ* бы отъ одной системы къ другой и остановился бы на одной изъ нихъ, или создалъ бы свою философію, но систематическую, чего съ нимъ не было, да и быть не могло . . . Съ одной стороны[4]), изъ отрывочныхъ воззрѣній различныхъ философскихъ системъ, а съ другой — изъ элементовъ религіозныхъ ученій, гр. Толстой уже отъ себя создаетъ свое ученіе. Чтобы дать ему неподлежащій сомнѣнію авторитетъ и даже религіозную окраску, онъ формулируетъ его въ видѣ откровеній верховнаго разума, который дѣйствуетъ въ мірѣ и во всѣхъ людяхъ и особенно выражается въ ученіи всѣхъ мудрецовъ, а въ настоящее время имѣетъ своимъ пророкомъ самого гр. Толстого.

---

1) Тамъ же, стр. 213.
2) Стр. 82.
3) Стр. 83.
4) Стр. 213.

Препочтенно, на первый взглядъ, желаніе автора замѣнить философію и науки одною религіею. Но, какъ мы видѣли, религія у гр. Толстого, оказывается, напротивъ того, одною только этикою, а послѣдняя какъ будто сводится къ кодексу житейскихъ правилъ и допускается только ради практическаго значенія, какое она можетъ имѣть. Такія стремленія, несомнѣнно, отзываются восточною мудростью, только, къ сожалѣнію, не индусскою, напр., а... китайщиною и Конфуціемъ.

Подобно А. А. Козлову[1]), я далекъ отъ мысли отказывать геніальному нашему беллетристу въ нѣкоторомъ философскомъ дарованіи. Но и этотъ послѣдній трактатъ его еще разъ показываетъ какъ нельзя убѣдительнѣе, что для философскаго творчества недостаточно одного большого природнаго ума и отрывочной начитанности въ нѣкоторыхъ философскихъ сочиненіяхъ; необходимы еще систематическая историко-философская школа, необходимъ и долгій спеціальный навыкъ въ размышленіи надъ философскими предметами, логическая выдержка, дисциплина[2]). При отсут-

1) Религія графа Толстого, стр. 211—212. „... И теперь, и всегда мы будемъ видѣть въ немъ не только великій художественный талантъ, но и большую умственную силу, соединенную съ сильною волею, изъ чего необходимо возникаетъ большое вліяніе его въ той средѣ, въ которой онъ дѣйствуетъ. Но всего этого недостаточно для удовлетворительнаго разрѣшенія тѣхъ философскихъ вопросовъ, которые составляютъ постоянную тему его проповѣди."

2) Вотъ что замѣчаетъ довольно симпатичный нѣмецкій мыслитель Gustav Glogau (безвременно погибшій профессоръ философіи при *Кильскомъ* университетѣ) въ своей лекціи Graf Leo Tolstoi, ein russischer Reformator. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Kiel und Leipzig. Verlag von Lipsius und Tischer 1893. „Подобно тому, какъ при обсужденіи науки и искусства, политической и соціальной жизни, такъ и въ изученіи и обсужденіи философовъ Толстой при всей остротѣ пониманія остается крайне одностороннимъ. Всего менѣе можно обижаться на него за вздорные (thörichte) сужденія, напр., о Гегелѣ, также и о Гёте и другихъ' потому что здѣсь дѣйствительно чрезвычайно трудно явственно раздѣлить различные факторы въ впечатлѣніи: это, право, можетъ не даваться человѣку, стоящему внѣ области нѣмецкой культуры. Да и между нами многіе ли въ состояніи отдѣлить геній Гегеля отъ его гегелевщины

ствія этихъ условій могутъ получаться только мало удовлетворительные результаты. Какимъ блестящимъ талантомъ ни обладай, какимъ успѣхомъ не пользуйся въ публикѣ, но сочиненія при чтеніи ихъ самостоятельно мыслящими людьми, ищущими *логически-обоснованной* истины, ничего, кромѣ вопросовъ и недоразумѣній не вызовутъ. Если (выше стр. 20) гр. Толстой и полагаетъ, что онъ въ качествѣ основателя новой религіи не нуждается ни въ философскихъ, ни въ научныхъ знаніяхъ, то философскихъ знаній могутъ потребовать отъ него философы, не какъ отъ мнимаго основателя новой религіи, а какъ отъ смѣлаго, хотя и слабаго критика ихъ спеціальной науки. Философскія же доктрины недисциплированныхъ и непрошколенныхъ мыслителей при первомъ же приложеніи логическаго анализа обнаруживаютъ свою нескладность, несвязанность однѣхъ частей съ другими, ихъ непримиримость. При дальнѣйшемъ логическомъ ихъ проведеніи онѣ либо приводятъ къ абсурдамъ, либо къ слѣдствіямъ, вовсе нежелательнымъ для самого автора. Для философа особенно интересно видѣть, какъ хулители философіи мало по малу и незамѣтно для себя самихъ переходятъ на почву философіи, говорятъ ея языкомъ и неумѣло оперируютъ ея понятіями. Такія неудачныя попытки съ очевидностью доказываютъ, что нельзя пускаться въ построенія этическихъ и религіозно-философскихъ системъ, игнорируя науку наукъ, онтологію или „первую философію".

(Hegelei) . . . Только Шопенгауера знаетъ Толстой въ подлинникѣ: его онъ самостоятельно пережилъ, а также и новый позитивисмъ . . . Но то, что онъ не знаетъ ближе ни Платона, ни Лейбница, гораздо важнѣе и говоритъ больше противъ него (muss schwerer in das Gewicht fallen) . . . Міровоззрѣніе Лейбница, не говоря о другихъ, съ великою ясностью сумѣло уловить и выяснить вѣчную связь любви между вѣчными существами въ мірѣ и даже — ихъ возвышеніе отъ мрака къ свѣту."

VI.

Приложеніе.

Для лучшаго выясненія положительныхъ основъ моей критики этическихъ воззрѣній графа Л. Н. Толстого я позволю себѣ привести въ переработкѣ слѣдующія мѣста изъ одной моей прежней публичной лекціи, посвященной разсмотрѣнію нѣкоторыхъ этическихъ проблемъ.

Различные типы этическаго міропониманія.

Установить главные типы этическаго міропониманія и мірооцѣнки представляетъ собой одну изъ главнѣйшихъ задачъ науки этики. Предлагаемая ниже попытка установить эти типы, конечно, не исчерпываетъ предмета во всей его полнотѣ и есть только предварительная рекогносцировка. Центральнымъ и неизбѣжнымъ пунктомъ на пути выработки этическихъ міровоззрѣній поставлено нарожденіе *пессимисма,* какъ настроенія и міровоззрѣнія. Дальнѣйшее развитіе въ способахъ оцѣнки міра обусловлено преодолѣніемъ пессимисма посредствомъ телеологической философіи.

Психическія особенности человѣка.

Животныя, повидимому, вполнѣ погружены въ настоящее и даже, когда наслаждаются покоемъ, то и тутъ бываютъ заняты лишь минутными житейскими приманками. Человѣкъ же послѣ удовлетворенія чувственныхъ потребностей жизни предается размышленію,

въ которомъ онъ далеко уходитъ изъ настоящаго и по произволу носится думою то въ прошломъ, то въ грядущемъ. Человѣкъ — единственное существо, носящее въ себѣ иной міръ, кромѣ того, что онъ видитъ и слышитъ: это — міръ понятій, доступный лишь мысли; одинъ человѣкъ способенъ къ наукѣ[1]). Человѣкъ изучаетъ окружающій его міръ; наряду съ тѣмъ онъ погружается въ самонаблюденіе и самопознаваніе во исполненіе славной философской заповѣди: „познай самого себя!“ Человѣкъ способенъ построять цѣльное знаніе о мірѣ, въ силахъ образовывать связное міровоззрѣніе: такъ сказать homo natura philosophus. Онъ одинъ способенъ, не поддаваясь минутнымъ влеченіямъ и окружающимъ приманкамъ, регулировать, упорядочивать собственную жизнь по нѣкоторымъ основоположеніямъ и воздѣйствовать на внѣшній міръ разумно-преобразовательно, даже улучшая и украшая его по особо задуманнымъ цѣлямъ и планамъ; человѣкъ способенъ не только къ философіи и наукѣ, но и къ искусству.

Религія и философія, наука и искусство, а затѣмъ и практическое самоопредѣленіе — вотъ предѣльная грань, рѣзко выдѣляющая нашъ человѣческій родъ изо всего одушевленнаго міра. Способность регулировать свои отношенія къ окружающей средѣ и *по своему* устраивать собственную жизнь, — равно какъ дѣлать эти отношенія предметомъ знанія, означенныя знанія координовать въ систему — вотъ *человѣческія* особенности человѣка.

Роль философіи. — Міровоззрѣніе, какъ пониманіе и оцѣнка міра.

Философія есть логическая выработка и соединеніе понятій во единую стройную систему. А систематичность состоитъ въ подчиненіи одного другому *(субординація)* и въ соподчиненіи одинаково важныхъ важнѣйшему и главному *(координація)*. Всѣ знанія о мірѣ выражены въ понятіяхъ; въ число предметовъ знанія входятъ и наши отношенія къ міру и жизни. На

1) Тейхмюллеръ, Безсмертіе души (русское изданіе), стр. 7.

долю философіи выпадаетъ сравнительная оцѣнка понятій и распредѣленіе ихъ по степени важности. Какъ вытекаетъ отсюда, возсоздавая въ знаніи цѣльный обликъ цѣльнаго міра, разбирая и распредѣляя по важности отдѣльныя частности міростроенія, выраженныя въ подвергаемыхъ критикѣ и оцѣнкѣ понятіяхъ, философія подвергаетъ критикѣ и весь міръ, какъ цѣлое. Итакъ, философія есть вмѣстѣ съ познаніемъ (пониманіемъ) міра и *оцѣнка* міра.

Мы, субъекты мыслящіе, тоже входимъ въ составъ міра. Философія, разсматривая мѣсто и положеніе человѣческой личности въ совокупной системѣ мірозданія, произноситъ приговоръ и сужденіе также и надъ значеніемъ человѣка и его жизни въ мірѣ, такъ или иначе опредѣляетъ важность личности. Сообразно этому сужденію, построяются и формулируются руководящія правила для управленія жизнью. Здѣсь мы и переходимъ отъ онтологіи къ этикѣ. Метафизическое познаніе сущности міра неминуемо влечетъ за собою и соотвѣтственную этику. Такимъ путемъ философская система естественно обогащается своимъ вторымъ важнымъ и необходимымъ членомъ — ученіемъ о нравственности.

Итакъ, цѣльное міровоззрѣніе заключаетъ въ себѣ не только познаніе міра и оцѣнку его, но и соотвѣтствующій взглядъ на жизнь субъекта, на его идеалы или цѣли, достойныя осуществленія.

Замѣтимъ, что міросозерцаніе не должно непремѣнно выражаться въ строгихъ понятіяхъ. Не всѣ люди мыслятъ философски, не всѣ въ состояніи логически выразить свои убѣжденія; но вѣдь всѣ живутъ, т. е. такъ или иначе воздѣйствуютъ на него и направляютъ свои движенія. Ихъ жизнь выражаетъ собою безсознательный взглядъ субъекта на міръ, какъ систему; этотъ взглядъ можетъ быть подведенъ подъ одну изъ общихъ философскихъ схемъ. Міровоззрѣніе отпечатлѣвается одинаково и въ произведеніяхъ искусства, твореніяхъ научныхъ, какъ и въ поступкахъ, словахъ и

жестахъ личности. Философія даетъ лишь обоснованіе и формулировку безотчетно совершающемуся въ человѣкѣ духовному развитію, которое приводитъ его къ тому или другому міровоззрѣнію, къ такому или иному образу жизни. Какъ люди не всѣ на одинъ покрой, такъ и направленій въ философіи не одно. А поэтому существуютъ и различныя оцѣнки міра и жизни, — высшія и низшія.

Различные типы этическаго міропониманія. Наивный сенсуализмъ и господство плоти.

Міросозерцаніе первобытнаго человѣка и дикаря очень невысоко. Таково же (правда, съ нѣкоторыми видоизмѣненіями) и умственно-нравственное состояніе малыхъ дѣтей и, къ сожалѣнію, множества искусственно дичающихъ въ культурной Европѣ членовъ низшаго класса, тѣхъ, что

„Бредутъ по житейской дорогѣ
Въ безпросвѣтной глубокой ночи,
Безъ понятья о правѣ, о Богѣ —
Какъ въ подземной тюрьмѣ безъ свѣчи!“

(Некрасовъ.)

Міровоззрѣніе это можно характеризовать, какъ чистѣйшій гносеологическій и *этическій сенсуализмъ*. Это — стремленіе къ чувственнымъ наслажденіямъ, отвращеніе отъ чувственной боли, склонность, за удовлетвореніемъ насущныхъ потребностей, къ бездѣйствію и лѣни, неохота къ добровольному труду. Чувства являются руководителями въ знаніи и законодателями въ жизни. Если все идетъ ладно, то и субъектъ процвѣтаетъ, что, по большей части, выражается и въ тѣлесномъ раздобрѣніи; судьба не благопріятствуетъ, — и тѣло субъекта умаляется. Тѣло господствуетъ и первенствуетъ надъ духомъ. Но и въ этомъ направленіи творческій человѣческій духъ можетъ добиться своего рода возвышенности, виртуозности, красоты. Этическій сенсуализмъ нашелъ себѣ классическое выраженіе въ античной Элладѣ. Она возвеличила плоть безсмертными стихами своихъ пѣснотворцевъ и рѣзцомъ своихъ скульп-

торовъ изваяла тѣлесной красотѣ прочные мраморные панегирики и диѳирамбы.

На этой ступени міръ и жизнь принимаются такъ, какъ они есть, безъ околичностей, безъ дальнихъ размышленій и долгой оцѣнки, какъ простые факты. Ἀνάγκη (рокъ) — слѣпая, неисповѣдимая и неотвратимая судьба царитъ и правитъ міромъ, незакономѣрный фатумъ — высшій законъ и физическаго, и нравственнаго міра. И благо, и зло не координованы съ самою жизнью, не положены въ той или другой формѣ въ основу или цѣль міра. Жизнь и все, что она съ собою приноситъ, принимаются, какъ даръ или проклятіе, безропотно и безпрекословно. Родился — жить надо; приходится лихо — надо терпѣть; умирать — такъ и умирать! Не допускается, да и не возникаетъ запросовъ: „отчего", „почему" и „для чего". Жизнь личности есть рядъ случайностей, не зависящихъ отъ собственной воли субъекта. Люди съ ихъ горестями и радостями, по словамъ Гомера, нарождаются и гибнутъ, что листья въ лѣсу. Человѣкъ есть простой продуктъ природы, какъ и всякое другое бытіе. Это примитивное міровоззрѣніе многоразлично варьируется и до сихъ поръ господствуетъ надъ умами людей, по натурѣ своей неспособныхъ къ высшему. „Притомъ же борьба за существованіе, наслажденія и страданія минуты, честолюбіе, настоятельная спѣшность практическихъ надобностей — все это увлекаетъ человѣка въ быстрое теченіе жизни и погружаетъ его въ ея волны до потери чувствъ."

Нарожденіе идеальныхъ стремленій и начало философско-идеалистической оцѣнки міра.

Но есть высшая ступень міропониманія. Нарождаются неизбѣжные „проклятые вопросы", обусловленные самою пытливой природою человѣческаго духа, понемногу пробуждаются критика и оцѣнка всего сущаго, міра и собственной жизни. Разумъ приходитъ къ сознанію тлѣнности, бренности всего плотскаго, ненадежности и измѣн-

чивости земныхъ благъ и отвращается отъ нихъ, ища иныхъ радостей. Создаются идеалы.

Индійскаго царевича хотятъ запереть въ теремѣ, дабы не видѣлъ и не слышалъ онъ ничего о бѣдѣ и горѣ, какъ спутникахъ людской жизни, дабы онъ совершенно предался прелестямъ животнаго бытія и упился ими. Но разъ случайно на прогулкѣ царевичъ видитъ похороны и узнаётъ, что есть на свѣтѣ смерть, неизмѣнно полагающая конецъ тѣлесной жизни. Видя старика, онъ познаётъ неизбѣжность старости. Больной и нищій обогащаютъ его опытъ фактами существованія бѣдности и болѣзни, препятствующихъ наслажденію. Все это колеблетъ самоувѣренность человѣка. Невольно пробуждается протестъ противъ такихъ непрошенныхъ ограниченій; возникаетъ сомнѣніе въ ихъ физической и метафизической состоятельности. Сознаніе собственной конечности и ограниченности отравляетъ чашу и блюдо и внушаетъ рѣшеніе отказаться отъ тѣлесныхъ наслажденій, разъ они минутны и случайны.

Итакъ, человѣчество, конечно, въ лицѣ лучшихъ и высшихъ своихъ представителей начинаетъ оглядываться и соображать, начинаетъ сравнивать достающуюся ему на долю сумму благъ и сумму претерпѣваемыхъ золъ, взвѣшиваетъ, — что же перетягиваетъ? Вотъ начало и источникъ нравственной философіи, какъ оцѣнки міра. Что сокрыто въ міровой сущности: благо или зло, или же оба вмѣстѣ — дуалистически? Каковъ верховный законъ человѣческаго бытія? Нагой образъ бѣдствій возстаетъ предъ смущеннымъ взоромъ человѣка во всемъ своемъ дикомъ и неотразимомъ величіи:

„Меня, Горя, не уйдешь никуды!
Да не буди въ горѣ кручиноватъ.
А въ горѣ жить — не кручинну быть,
А кручинну въ горѣ погибнути!“

Меліористическія стремленія.

Правда, возможны и находятъ себѣ мѣсто иногда и *меліористическія* стре-

мленія. Такъ можно бы назвать слѣдующій типъ этическаго міропониманія: мыслящій субъектъ, производящій оцѣнку міра, сознавая обиліе зла въ жизни и всю силу его, рѣшается бороться съ нимъ во что бы то ни стало, причемъ въ результатѣ такой борьбы будто бы непремѣнно долженъ получиться перевѣсъ добраго начала надъ злымъ — въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ; при этомъ главную роль играетъ вѣра въ возможность перестроить жизнь соціальную по своимъ идеаламъ и даже передѣлать самыя условія органической и неорганической природы, сообразно человѣческимъ надобностямъ. Подобное настроеніе особенно часто встрѣчается въ юности, когда душевная энергія еще не поглощается всецѣло жизненнымъ обиходомъ, когда чувства и благородны, и не себялюбивы, а фантазія пылка, и увлекая аналитическую мысль, перепрыгиваетъ черезъ „ничтожныя", или, по крайней мѣрѣ, повидимому, преодолимыя препятствія. Но энергія исчерпывается и ослабѣваетъ, здоровье расшатывается, усталое тѣло проситъ покоя и ухода, фантазія меркнетъ, а безпощадный анализъ вступаетъ въ свои права. Препятствія принимаютъ свои надлежащіе объемы и размѣры, а вѣра въ возможность дѣлать перевороты и улучшенія, хотя бы и постепенные и непримѣтныя, охладѣваетъ. Бочкою Данаидъ начинаетъ казаться всякая постепеновщина прогресса, или многолѣтней общественной эволюціи, гдѣ безчисленные ряды поколѣній должны совсѣмъ изстрадаться, чтобы въ концѣ концовъ произвести одно счастливое поколѣніе. Не всѣ обладаютъ настолько маниловскимъ складомъ души, чтобы удовлетворяться туманной и сантиментальной вѣрой, будто „настанетъ пора, и погибнетъ Ваалъ, и вернется на землю любовь!" Далеко не всѣ въ состояніи убѣдить себя, что цѣною нынѣ испытываемыхъ неудовольствій и горя покупается блаженство какихъ-то невѣдомыхъ будущихъ поколѣній; да и самое-то ихъ блаженствованіе ничѣмъ для насъ не гарантировано. Люди съ трезвымъ, реалистическимъ закаломъ,

если они не имѣютъ какихъ-либо нравственныхъ опоръ внѣ „міра сего“ (напр., въ религіи), несомнѣнно согласятся скорѣе съ Базаровымъ: „Для этого послѣдняго мужика Филиппа или Сидора я долженъ изъ кожи лѣзть, а онъ мнѣ даже спасиба не скажетъ . . . да и на что мнѣ его спасибо? Ну, будетъ онъ жить въ бѣлой избѣ, а изъ меня лопухъ расти будетъ — ну, а дальше? (Тургеневъ, Отцы и дѣти, глава XXI).

Гораздо понятнѣе было бы уже искупленіе цѣною собственныхъ страданій счастья *нынѣ* живущихъ дорогихъ и любимыхъ нами существъ. Но какъ бы ни былъ человѣкъ способенъ къ самопожертвованію, какъ бы самозабвенно ни работалъ онъ на пользу ближняго, всегда остаётся въ сердцѣ его небольшой уголокъ, гдѣ укрываются его собственные запросы къ жизни и жажда собственнаго удовлетворенія. И какъ бы этотъ уголокъ ни былъ уединенъ и удаленъ, какъ бы крѣпко ни былъ заложенъ къ нему путь и входъ, житейскія впечатлѣнія доберутся и до него, а сердце запроситъ своего — рано или поздно. Жизнь заставляетъ человѣка, одареннаго мыслью и чувствомъ, страдать и болѣть, а непосредственныя испытанія невольно внушаютъ и подсказываютъ мысль, будто бы „жизнь, какъ посмотришь съ холоднымъ вниманьемъ вокругъ, — такая пустая и глупая шутка!“ Самые счастливые, повидимому, люди и общепризнанные любимцы фортуны въ глубинѣ сердца считаютъ себя страдальцами и не могутъ насчитать въ своей жизни и пары счастливыхъ дней.

Наклонъ къ пессимизму. Сознаніе тягости жизни вызываетъ въ человѣкѣ ужасъ, отвращеніе. Даже въ жизнерадостной Элладѣ звучитъ меланхолическая жалоба Софокла:

„Кто желаетъ прожить на вѣку своемъ больше другихъ,
Позабывъ объ умѣренной долѣ, —
Тотъ, по моему, явно умомъ помраченъ:
Долголѣтье различнымъ путемъ

Все приводить насъ ближе къ печали.
А утѣхи себѣ нигдѣ не найдетъ
Тотъ, кому довелось получить
Вожделѣнную большую долю.
А помощница въ бѣдствіи, равная всѣмъ,
Безъ лиры, безъ хоровъ, безъ свадебныхъ пѣсенъ,
Появляется Мойра Аида,
Смерть наконецъ! . . .
Самый лучшій жребій на свѣтѣ совсѣмъ не родиться;
Послѣ этого лучшая доля —
Появиться на свѣтъ и опять умереть сейчасъ!

(Переводъ *Водовозова*).

Итакъ. первоначальная оцѣнка рѣшаетъ проблему міроздания въ смыслѣ превосходства небытія надъ бытіемъ:

Know, whatever thou hast been
't is something better not to be![1])

(Byron).

То, что даетъ жизнь, не удовлетворяетъ требованій личности. Такъ какъ личность здѣсь не вводится еще въ цѣлую систему міра, чѣмъ единственно могъ бы быть обоснованъ смыслъ ея жизни, но берется обособленно, то и самое существованіе индивида кажется случайнымъ явленіемъ, прихотью или капризомъ судьбы, индифферентно немилосердой, или даже прямо враждебной:

Даръ напрасный, даръ случайный,
Жизнь, зачѣмъ ты мнѣ дана? . . .
Кто меня *враждебной* властью
Изъ ничтожества воззвалъ,
Душу мнѣ наполнилъ страстью,
Умъ сомнѣньемъ взволновалъ?

(Пушкинъ.)

---

1) Сочти всѣ радости, что на житейскомъ пирѣ
Изъ чаши бытія пришлось тебѣ испить, —
И убѣдись, что чѣмъ бы ни былъ ты въ семъ мірѣ,
Есть нѣчто болѣе отрадное — *небыть!*

(Переводъ Н. Гольцъ-Мюллера въ собр. Соч. Байрона въ русскомъ переводѣ подъ редакціей Д. Михаловскаго, т. I, стр. 110, изд. 1894 г.)

Идеалистическія рѣшенія проблемы: различныя формы пессимисма, какъ самоумерщвленіе непосредственное и посредственное (аскетисмъ), „недѣланіе".

Что же дѣлать? Гдѣ исходъ? Крайніе выводы рекомендуютъ полное избавленіе себя отъ безысходнаго зла и бремени жизни. Болѣе умѣренные проповѣдуютъ постепенное освобожденіе или отказъ отъ мнимыхъ житейскихъ благъ путемъ подвижничества и аскетисма, въ той или другой его формѣ, не исключая удаленія изъ общества и отшельничества. Царевичъ Іосафъ или Сакья-Муни) уходитъ изъ отчаго дома съ возгласомъ:

Любимая моя мати,
Прекрасная пустыня,
Ты пріими меня, пустыня,
Яко мати, свое чадо!

Третій исходъ — апатичное отношеніе къ дѣйствительной жизни, бездѣятельность и „недѣланіе". Таковы три практическая слѣдствія этого міровоззрѣнія. На протяженіи исторіи такое міропониманіе нашло себѣ типичнѣйшее выраженіе у индусовъ, народа философовъ par excellence. Эта точка зрѣнія очень распространена и въ наше время, какъ за границею, такъ и у насъ на Руси. Она именуется *пессимисмомъ*. Я не стану вдаваться ни въ подробное изложеніе ученій философствовавшихъ пессимистовъ, ни въ ихъ критику. Сдѣлаю непремѣнную оговорку, что я имѣю въ виду лишь тѣ оттѣнки пессимисма, кои исходятъ изъ нравственныхъ основаній и требованій высшей природы человѣка, а не изъ неудовлетворенности животныхъ страстей. Явленіе послѣдняго рода, соединяясь съ искусственнымъ нравственнымъ одичаніемъ, выражается въ Западной Европѣ различнымъ образомъ — и подчасъ довольно грозно . . . Я ограничусь лишь указаніемъ генезиса высшаго, этическаго пессимисма. Послѣдній является первоначальною, естественной, неизбѣжной попыткою міроцѣнки съ точки зрѣнія нравственности. Пессимистъ не довольствуется простымъ признаніемъ факта — желѣзныхъ законовъ природы: съ отчаяніемъ и злобою восклицаетъ онъ:

Тщетны мечты, безполезны мольбы
Противъ строгихъ законовъ судьбы!

(*Лермонтовъ.*)

Человѣкъ — рабъ міровового строя:

Рабомъ родится человѣкъ, рабомъ въ могилу ляжетъ,
И смерть ему едва ли скажетъ,
***Зачѣмъ* онъ шелъ дорогой скорбной слезъ,**
Страдалъ, рыдалъ, терпѣлъ, исчезъ!

(*Батюшковъ.*)

Это, пожалуй, можно было бы еще допустить, если бы отыскать какую-нибудь цѣль для жизни личности; а то какъ разъ:

Цѣли нѣтъ передо мною!

(*Пушкинъ.*)

Значеніе пессимисма.

Итакъ, пессимисмъ (и въ этомъ его метафизическое основаніе) вступается за вѣчныя права личности и, докапываясь до ея разумнаго общемірового значенія, непримѣтно для себя приходитъ къ требованію единообразной системы міра. Но ошибочно оставаясь при одной только личности безъ введенія ея въ общую цѣпь, пессимисмъ объявляетъ міровой строй этически несостоятельнымъ и въ качествѣ горькаго лѣкарства указываетъ на избавленіе отъ постылой жизни тѣмъ или другимъ способомъ.

Нѣтъ ли однако иного рѣшенія той же проблемы, при которомъ не придется ни лишать себя жизни, ни бѣжать отъ міра сего, при которомъ можно работать и посильно трудиться, оставаясь въ данныхъ условіяхъ? Философія даетъ намъ нить, съ помощью которой мы выберемся изъ пессимистическаго лабиринта.

Разумъ, какъ фактъ сознанія.

Возьмемъ фактъ наличности нашего разума. Откуда онъ взялся? Господствующая якобы научная доктрина эволюціи, столь боящаяся признать сотвореніе міра изъ ничего, не стѣсняется изъ того же ничего выводить разумъ. Изъ неразумной органической

клѣтки какого-нибудь батибія, да притомъ, Богъ вѣсть, какъ сложившейся, развиваются де въ теченіе милліоновъ (пускай даже и трилліоновъ!) поколѣній всѣ организмы, всѣ растенія, животныя и вверху органической лѣстницы самъ свободноразумный человѣкъ.

Это достигается де путемъ дифференціаціи и интеграціи, накопленія полезныхъ свойствъ, полового подбора и т. д. Но какъ же изъ неразумія-то получился разумъ? Основной законъ логическаго мышленія „исключаетъ третье“: изъ „Не-А“ никакъ не получится А, и нѣтъ между ними середины. А вѣдь разумъ — исконное и подлинное свойство всякаго человѣческаго существа. У позитивистовъ, матеріалистовъ, монистовъ и т. п. на предложенный нами вопросъ нѣтъ отвѣта, да и не можетъ его быть. Ученіе ихъ подобно тому, какъ если бы сказать про купца, что онъ стяжалъ себѣ великое достояніе путемъ постепеннаго расширенія торговыхъ оборотовъ, никогда однако не имѣвши ни гроша. Откуда богатство? Повторимъ же формулу, признаваемую и противниками разумности: e nihilo nihil! Деньги — изъ денегъ, разумъ — отъ разума. Возвышеннѣе было бы уже признать теорію *идеалистовъ* или *универсалистовъ*, по коей міръ есть продуктъ саморазвитія разумной идеи. Но бѣда въ томъ, что идеалисмъ никакъ не можетъ объяснить *индивидуализаціи*, т. е. факта наличности отдѣльныхъ особей; а мы непосредственно чувствуемъ себя индивидами и свой разумъ считаемъ принадлежащимъ намъ самимъ, какъ нашу собственную функцію.

Разумность, какъ верховный законъ міра.

Итакъ въ корнѣ вещей долженъ лежать разумъ, какъ неоспоримый фактъ нашего сознанія. Пессимисты, какъ Ю. Банзенъ, видя несоотвѣтствіе и несовпаденіе хода вещей съ субъективными нравственными идеалами и пожеланіями, объявляютъ міръ не только иллогичнымъ, т. е. противорѣчащимъ разуму, но и прямо *алогичнымъ* или вовсе непричастнымъ разуму. Философія, обращая вниманіе на вопросъ о генезисѣ разума,

объявляетъ разумность — верховнымъ закономъ міра. „Все, что дѣйствительно, разумно“, т. е. послѣдующее всегда имѣетъ свою объяснительную причину, но и предыдущее опредѣляется послѣдующимъ, какъ своею цѣлью, и бываетъ къ нему приспособлено. Міръ *телеологиченъ*, т. е. цѣлесообразенъ. Все связано въ единую цѣпь причинъ и слѣдствій, средствъ и цѣлей. Міръ есть техническая система координатъ. Въ эту систему наше „я“ входитъ, какъ одно изъ звеньевъ. Каждая личность что-нибудь да значитъ въ міровой системѣ. Функціи ея уже предначертаны безвременно.

Значеніе истинно философской этики.

Такое философское ученіе имѣетъ громадную практически-житейскую важность. Оно исполняетъ насъ разумною увѣренностью и обоснованнымъ спокойствіемъ души. Въ мирѣ можемъ мы съ нимъ отдаваться любимой, приходящейся по сердцу дѣятельности, зная и вѣруя, или лучше, *увѣрясь*, что мы исполняемъ предвѣчное указаніе. Конецъ всѣмъ колебаніямъ и сомнѣніямъ! Мы дойдемъ до цѣли. Такъ гласитъ мощное Лютерово слово:

Und wenn die Welt voll Teufel wär'
Und wollt'n uns gar verschlingen,
Wir fürchten *doch* uns nicht so sehr:
Es soll uns doch *gelingen*! [1])

Съ другой стороны, признаніе необъятности міра, какъ системы безчисленныхъ равноправныхъ намъ существъ, невольно внушаетъ намъ должную скромность. Признавая за собою нѣкое *вѣчное* значеніе, мы не поставимъ, подобно пессимистамъ, свое „я“ во главу, и какбы цѣль мірового

1) Третья строфа изъ его геніальнаго хорала „Ein' feste Burg ist unser Gott“ (непоколебимая твердыня — нашъ Богъ):

И хотя бы весь свѣтъ былъ полонъ чертей,
И хотя бы они цѣлились насъ даже пожрать, —
Мы бы и то не очень испугались:
Удача *непремѣнно* наша!

процесса, и во имя своего „я“ не потребуемъ себѣ всяческаго удовлетворенія. Философія научаетъ человѣка самоограничиваться.

Всѣ члены міра признаются подобосущими намъ. Качественное равенство или одинаковость душевнаго строя въ монадахъ служитъ внутреннимъ основаніемъ къ признанію одинаковой важности и за ихъ жизнію, къ пониманію одинаковости ихъ горестей и бѣдъ съ нашими собственными. Принципъ равенства служитъ подножіемъ закону любви.

Изложенное ученіе именуется философіей личности или *персонализмомъ* или *„критическимъ индивидуализмомъ“*. Въ общихъ чертахъ оно было намѣчено еще безсмертнымъ учителемъ человѣчества — Лейбницемъ. Въ подтвержденіе и пополненіе высказаннаго приведемъ глубоко трогательный заключительный пунктъ 90-й изъ его „Монадологіи“ [1]).

„Подъ этимъ совершеннымъ правленіемъ Бога не могутъ оставаться ни добрыя дѣла безъ награды, ни злыя безъ возмездія, и все должно выходить ко благу добрыхъ, т. е. тѣхъ, кто въ этомъ великомъ государствѣ всѣмъ доволенъ, кто довѣряется Провидѣнію, исполнивъ свой долгъ, и кто любитъ и, какъ подобаетъ, подражаетъ Творцу всякаго блага, радуясь созерцанію совершенства его, согласно природѣ истинной, *чистой любви*, въ силу которой мы находимъ удовольствіе въ блаженствѣ того существа, которое мы любимъ. И это понуждаетъ людей мудрыхъ и добродѣтельныхъ трудиться надо всѣмъ, что̀ кажется согласнымъ съ божественною волею, предполагаемой или предшествующей, и всетаки быть довольными тѣмъ, что̀ на самомъ дѣлѣ посылаетъ Богъ Своею тайною, послѣдующей и рѣшающей волею, въ признаніи, что *если бы* мы могли въ достаточной мѣрѣ понять порядокъ вселенной, то нашли бы, что онъ

---

1) Переводъ Е. А. Боброва въ „Трудахъ Псих. Общ.“, вып. IV, стр. 362 и 368.

превосходитъ всѣ пожеланія наимудрѣйшихъ и что *нельзя* его сдѣлать еще *лучше,* чѣмъ онъ есть, не только вообще и въ цѣломъ, но и *для насъ* самихъ въ частности, если только мы въ подобающей степени привязаны къ Творцу не только, какъ къ зодчему и дѣющей причинѣ нашего бытія, но также и какъ къ нашему Господу и конечной причинѣ, который долженъ составлять *всю цѣль* нашей жизни и *одинъ лишь можетъ составить наше счастіе*" [1]).

---

1) Въ Христіанской церкви такое настроеніе выражается вдохновеннымъ воззваніемъ:

Ты — моя крѣпость, Господи,
Ты — моя и сила,
Ты — мой Богъ,
Ты — мое радованіе! . . .

Оглавленіе.